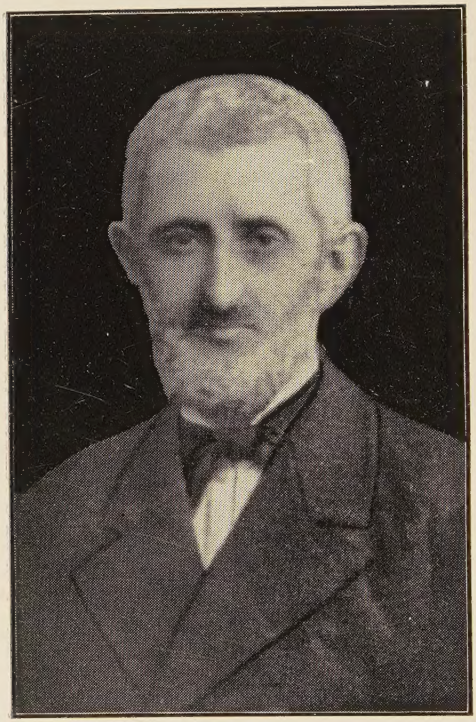
Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/israeletlhumante0000vari



ELIE BENAMOZEGH

1823-1900

ELIE BENAMOZEGH

RABBIN-PRÉDICATEUR À LIVOURNE

ISRAËL ET L'HUMANITÉ

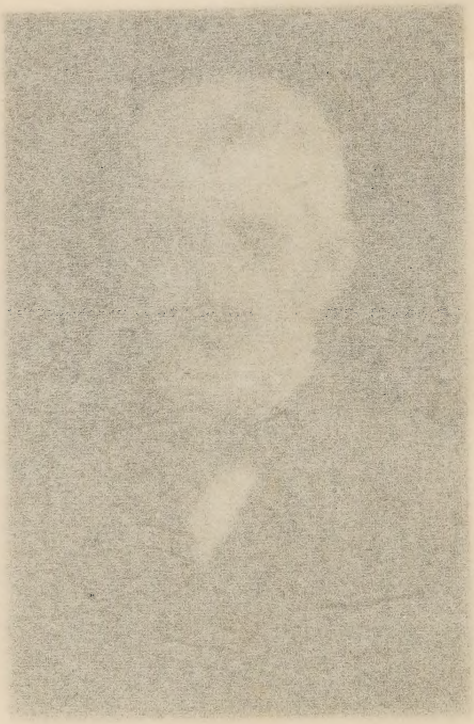
ÉTUDE SUR LE PROBLÈME DE LA RELIGION UNIVERSELLE
ET SA SOLUTION

PRÉFACE DE HYACINTHE LOYSON

Est Deus in nobis.

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1914



ELIE BENAMOZEGH

RABBIN-PRÉDICATEUR À LIVOURNE

ISRAËL ET L'HUMANITÉ

ÉTUDE SUR LE PROBLÈME DE LA RELIGION UNIVERSELLE
ET SA SOLUTION

PRÉFACE DE HYACINTHE LOYSON

Est Deus in nobis.

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, 28

1914

B. COHEN

TOUS DROITS DE REPRODUCTION ET DE TRADUCTION RÉSERVÉS

Imprimerie G. Chiappini - Livourne (Italie)

AVANT-PROPOS

En publiant, treize ans après sa mort, l'œuvre magistrale du savant rabbin Elie Benamozegh *Israël et l'Humanité*, le fils de l'auteur et son digne successeur, le Dr Samuel Colombo, honorent pieusement sa mémoire et s'honorent grandement eux-mêmes.

Ils permettent d'abord à la postérité d'apprécier l'érudition incomparable, la hauteur de vues, les éminentes qualités de cœur et d'esprit de ce ministre de Dieu dont la vie fut consacrée à l'étude et à l'exposition de nos saintes doctrines.

Ils rendent ensuite à Israël un réel service en éditant un travail destiné à montrer tout ce qu'il y a de large, de généreux, de sublime dans son idéal d'amour envers Dieu, de justice, de dévoument, d'esprit de fraternité et de concorde envers l'humanité.

Choisi par Dieu pour remplir ici-bas une mission éminemment religieuse, celle de répandre à travers le monde la notion du monothéisme, Israël devait trouver dans l'hébraïsme les éléments de cette religion universelle réservée au genre humain et qui, aux temps messianiques, devra réunir sous sa vaste égide, toutes les nations du globe.

En haut un seul Dieu créateur et père de tous les hommes, en bas une seule famille de frères qui se confondra tout entière

dans l'adoration de son divin Père, telle est la conception juive par excellence, celle pour laquelle Israël, ce premier-né du Seigneur, ce peuple-pontife, a tant lutté et souffert, tel est le rêve qu'il poursuit encore et pour la réalisation duquel il a dû conserver son particularisme. Il ne demande pas que tous les peuples se convertissent au judaïsme et en pratiquent tous les préceptes, mais qu'ils arrivent à la conception du Dieu Un, tout en l'adorant à leur manière.

C'est à développer cette idée maîtresse qu'Elie Benamozegh a dépensé les trésors de sa prodigieuse érudition. Puisant ses arguments aux sources bibliques, talmudiques et même kabbalistiques il étudie successivement la pensée universelle du judaïsme dans l'idée qu'il a conçue de Dieu, de l'humanité et de sa fin dernière, dans la législation juive tant en ce qui concerne les lois mosaïques qu'en ce qui regarde les lois noachides pour la gentilité.

Dans ce monument élevé à la gloire du judaïsme, on ne sait ce que l'on doit le plus admirer ou de la puissance de labeur qu'il suppose ou de la richesse de documentation qu'il révèle. Ce qui augmente le mérite de ce volumineux travail, c'est la loyauté avec laquelle l'auteur aborde toutes les questions et répond d'avance à toutes les objections auxquelles il prévoit que son ouvrage peut donner lieu; pas un problème qu'il ne soulève et qu'il ne cherche à résoudre. Israël, et nous en savons à l'écrivain un gré infini, sort de cette étude, absolument indemne de tout soupçon d'égoïsme, d'intérêt personnel. Il ne désire que le bien de l'humanité, il n'aspire qu'à un seul but: l'établissement du règne de Dieu sur la terre. Qu'il poursuive donc courageusement son œuvre, fidèle au mosaïsme, conservant et pratiquant ses traditions, jusqu'au jour tant souhaité où, suivant l'expression qui termine tous ses offices, Dieu sera Un et son nom Unique. C'est là le vœu suprême de l'auteur auquel nous nous associons du fond de notre cœur.

Disons, en finissant, que l'auteur a trouvé dans un de ses disciples, M. Aimé Pallière (Loëtmol) un fervent admirateur de ses idées qu'il a faites siennes pour la plupart et auxquelles il a réussi à

donner un tour littéraire, l'auteur, tout étranger qu'il était, ayant désiré, pour que son ouvrage fût lu dans tous les pays, qu'il parût en notre langue. Tous nos remerciements vont à lui et aux dignes éditeurs de ce travail.

23 Juillet 1913.

ALFRED LÉVY
Grand Rabbin de France

PRÉFACE

I.

On croit généralement pouvoir se dispenser de la lecture d'une préface qui apparaît le plus souvent comme un hors-d'œuvre n'offrant aucun lien nécessaire avec l'ouvrage qu'il s'agit de présenter au public. Nous osons toutefois prier le lecteur de ne pas ouvrir le présent volume sans avoir pris connaissance de celle-ci. La personnalité exceptionnelle de l'auteur, le sujet qu'il a traité, la façon dont ce livre a été composé et révisé rendent quelques explications préliminaires indispensables. Ces lignes révéleront d'ailleurs tout un ensemble de circonstances qui, si nous ne nous abusons point, constituent déjà un éloquent commentaire de l'œuvre elle-même.

Elie Benamozegh naquit en 1823 à Livourne. Sa famille était venue de Fez s'établir en Italie et l'on a dit, non sans raison peut-être, que cette origine marocaine n'a pas été sans influer considérablement sur le développement intellectuel de celui qui devait être nommé plus tard le Platon du judaïsme italien. (1) *Il est certain que bien qu'il se soit assimilé d'une manière peu commune toute la culture européenne, il garda toujours, soit dans ses procédés de travail, soit dans la tournure de son esprit, l'empreinte orientale.*

Il perdit son père de bonne heure et fut élevé dans les sentiments d'une grande piété par sa mère, femme d'une foi digne des âges bibliques, pour laquelle il professa toujours un culte touchant et dont il a évoqué

(1) LATTES, Vita e opere di Elia Benamozegh, *1 vol. edit. Belforte, Livorno, 1901, pag. 20.*

le souvenir attendri dans les premières pages de son livre « Morale juive et morale chrétienne ».

Il avait été tout d'abord destiné au commerce, mais quoique il eût à sa disposition les moyens de se créer dans cette voie une carrière avantageuse, il l'abandonna, tout jeune encore, pour se consacrer aux études sacrées et profanes pour lesquelles il se sentait un irrésistible attrait. Le rabbin Jehouda Coriat, son oncle maternel, l'initia à la science hébraïque, mais on peut dire que le jeune étudiant, mû par un désir de savoir qui s'étendait à toutes les branches des connaissances humaines, s'instruisit seul, sans maître et à proprement parler sans méthode, sa remarquable intelligence suppléant aux défauts de cette formation personnelle. A seize ans, il écrivait une préface au Maor Vaschemesch *publié par le rabbin Coriat,* (1) *donnant déjà à cette occasion des preuves de son génie précoce et, quelques années plus tard, il obtenait de la façon la plus brillante les grades rabbiniques. Ce fut à Livourne même qu'il se voua au ministère sacré et qu'il dépensa pendant un demi-siècle une activité religieuse à laquelle il ne semble pas que ses contemporains aient toujours suffisamment rendu hommage.*

Ce que cet homme a lu et écrit dans sa vie est véritablement incroyable. Dans un corps d'une apparence fragile rayonnait un esprit d'une extraordinaire puissance. Il n'est aucune science à laquelle il soit demeuré étranger, aucun domaine intellectuel où ne l'ait poussé son infatigable curiosité. Les œuvres des auteurs qu'il pouvait à juste titre considérer comme des adversaires lui étaient aussi familières que celles où il retrouvait l'expression de ses propres convictions. Les matériaux s'entassaient dans sa prodigieuse mémoire et si les travaux qu'il a publiés ou ceux, plus nombreux encore peut-être, qui demeurent inédits, prêtent à une critique justifiée, c'est précisément à celle de présenter une excessive richesse.

Ce serait toutefois bien mal juger Elie Benamozegh que de ne voir en lui qu'un savant; ce fut un homme de Dieu dans toute l'acception du mot. Loin qu'il songeât à garder égoïstement pour lui-même le trésor de science qu'il augmentait sans cesse, il brûlait du désir de le com-

(1) *Imprimerie Ottolenghi, Livourne, 1839.*

muniquer aux autres et ne voyait là qu'un moyen de remplir plus dignement les obligations de sa charge dont il s'acquittait avec une scrupuleuse exactitude. Il avait coutume de prêcher dans le temple de Livourne le samedi qui précédait les fêtes principales. Certain sabbat d'hiver, la neige qui tombait en abondance avait rendu les chemins impraticables et la maison du rabbin était fort éloignée du temple. Elie Benamozegh, qui devait monter en chaire ce jour-là, ne se laissa point arrêter par la perspective du long trajet à parcourir à pied dans ces conditions difficiles. Il réunit autour de lui ses cinq enfants, tous jeunes encore, organisa une petite caravane et tout courbé sous la rafale glaciale, chancelant dans l'épaisse couche blanche qui ensevelissait tout, il s'achemina vers le centre de la ville pour se trouver à l'heure dite où l'appelait le devoir de son ministère.

Sa modestie n'était pas moindre que son zèle. « On m'appelle grand rabbin, disait-il à ses élèves ; mais cela ne fait-il pas sourire? Quest-ce en effet que le peu que je sais auprès de ce qui me reste à apprendre? »

C'est souvent dans de bien petits détails que se révèle le mieux le vrai caractère d'un homme. Le biographe italien d'Elie Benamozegh, le professeur Guglielmo Lattes, qui a publié, dans une langue digne du beau ciel de Toscane, une très remarquable étude, que nous avons déjà cité, sur la vie et les œuvres de l'illustre rabbin, a relaté plusieurs traits qui présentent la physionomie de celui-ci sous un jour plus aimable que ne semble le comporter l'austérité de ses travaux. Il en résulte que s'il n'a pas été plus populaire, si ses enseignements demeurent encore pour beaucoup d'esprits peu séduisants, cela tient, non point à l'absence des qualités capables de lui gagner les plus vives sympathies, mais bien à la nature même des sujets qu'il a traités dans ses écrits et plus encore aux moyens auxquels il a eu recours pour les exposer au public.

On sait en effet que c'est surtout comme kabbaliste qu'Elie Benamozegh est connu et que ce titre, qu'il a toujours hautement revendiqué, n'a pas été sans lui nuire considérablement dans l'opinion d'hommes tout aussi déroués que lui d'ailleurs à la cause du judaïsme, mais résolument hostiles à l'école dont il se réclamait. Je ne serais même que médiocrement surpris que le discrédit communément jeté sur cette ap-

pellation ne fût encore aujourd'hui, auprès de certains lecteurs, une cause de préventions contre le présent ouvrage. Il importe donc de faire remarquer avant toute chose que la Kabbale dans laquelle le savant rabbin n'a cessé de voir, selon ses propres paroles, « la théologie la plus légitime du judaïsme », n'est en aucune façon un amas de superstitions et de puérilités capables de dénaturer fâcheusement la religion que l'on veut servir, mais bien un système de philosophie offrant plus d'un point de contact avec le platonisme et d'autres systèmes encore et qu'un homme comme Benamozegh savait teindre fortement de culture moderne. Ce n'était même pas à ses yeux une science particulière; il eût plutôt dit d'elle volontiers ce que Renan a dit de la philosophie en général, « qu'elle est le résultat de toutes les sciences, le son, la lumière, la vibration qui sort de l'éther divin que tout porte en soi ».

Il ne m'appartient à aucun titre de décider dans quelle mesure cette prétention de voir dans la Kabbale la plus haute expression théologique de la doctrine juive se trouve justifiée, mais il me paraît bien, après toutes les preuves qu'en a fournies Benamozegh, dans tous ses écrits, que c'est se priver d'un précieux secours apologétique que de rejeter purement et simplement un enseignement qui, dans la pensée de notre auteur, concilie de si heureuse façon les exigences de la critique et les données de la libre science avec les affirmations de la foi traditionnelle. Une timide orthodoxie peut à bon droit s'effrayer de l'appui inattendu qu'apporte à ses dogmes l'école kabbalistique qui se sert d'armes nouvelles forgées souvent par des adversaires et qui puise ses arguments à des sources dont elle avait elle-même coutume de se tenir soigneusement écartée. De leur côté, les savants indépendants ont quelque raison de s'étonner de voir que les résultats des travaux qui leur paraissaient essentiellement destructifs des croyances religieuses, peuvent être vivifiés par un mysticisme dont ils seraient mal venus à récuser la légitimité, puisque ses fondements reposent dans un domaine inaccessible à leurs investigations, et qu'en cet état la science est précisément utilisée pour la défense d'une religion qu'ils s'imaginaient pouvoir confondre avec toutes les autres dans une même condamnation. Le kabbaliste ne se laisse pas plus déconcerter par les surprises du

savant que par les appréhensions du croyant craintif; il s'efforce de rassurer celles-ci en dissipant celles-là, par la conciliation toujours plus complète qu'il prétend opérer entre la science et la foi. (1)

Cette position qu'adopta toute sa vie Elie Benamozegh et qu'il a constamment justifiée dans ses écrits, lui donnait une force singulière. Si l'on a pu dire en effet avec quelque apparence de raison que l'homme d'un seul livre est redoutable on comprend quel précieux avantage devait lui conférer cette philosophie à laquelle il ramenait toute chose et qui lui permettait de tirer profit de tous les progrès scientifiques en même temps qu'elle lui fournissait une explication rationnelle des plus ardus problèmes religieux. Grâce aux habitudes d'esprit qu'il avait acquises à l'école des maîtres de la Kabbale, il retrouvait partout son bien propre; loin de fuir l'objection, il la recherchait avec une évidente complaisance, l'analysait, la retournait sous toutes ses faces pour se donner la satisfaction profonde d'en montrer les côtés défectueux et d'en faire sortir des arguments en faveur de la thèse orthodoxe. Ni le matérialisme, ni le panthéisme, ni l'athéisme lui-même n'étaient de nature à l'épouvanter; aucune des ces catégories tranchées dans lesquelles se complaisent les esprits superficiels, aucune de ces massives constructions de l'irréligion que certaines gens s'imaginent naïvement appelées à remplacer les anciens édifices de la foi humaine, ne lui

---

(1) *La Kabbale comprend deux éléments : l'un purement spéculatif qui peut être considéré comme une théologie veritable destinée à nous istruire de ce qui nous devons croire de Dieu aussi bien que de la nature et de l'homme dans leurs rapports avec Dieu ; l'autre essentiellement pratique, qui n'est pas autre chose que l'application des principes de la théologie speculative. Celle-ci nous enseigne en effet que de même que le grand homme, dans le domaine scientifique, artistique ou militaire gouverne la foule de ses semblables, ainsi dans le domaine religieux qui embrasse et dépasse l'ordre social comme l'ordre naturel, l'homme supérieur, le saint, le prophète, peut dominer la nature extérieure elle meme plus ou moins complètement selon son degré d'élévation spirituelle et l'étendre du champ où s'exerce son action. On consultera utilement sur cette question dans la* Nuova Antologia, *année 1896, p. 763, une très remarquable étude signée* Un Orientalista *sur l'ouvrage d'Isaac Myer :* The philosophical writings of Salomon ben Jeudah Ibn Gebirol, *Philadelphia, 1888 (Note des éditeurs).*

faisaient la moindre illusion sur les vices de construction qui en compromettent la solidité aux yeux du penseur. Il ne craignait pas d'y pénétrer, il s'y mouvait avec sûreté et aisance, faisant avec soin la part de l'erreur et de la vérité. Pour lui, ce n'est pas nier Dieu que de nier une certaine conception de la Divinité; ce n'est pas davantage détruire son Unité que d'en diversifier les attributs et il a même poussé la hardiesse jusqu'à montrer quelle secrète harmonie la Kabbale peut établir entre les diverses philosophies qui conçoivent Dieu chacune à sa manière et même entre les idées polythéistes et le monothéisme absolu.

Non seulement les doctrines juives prennent ainsi une ampleur et une force que l'exégèse antikabbalistique est impuissante à leur communiquer, mais les pratiques religieuses elles-mêmes que l'on est tenté de considérer comme surannées, lorsqu'on les juge dépourvues de tout contenu, se justifient parfaitement au regard de la saine raison, non plus simplement comme un legs des ancêtres, comme un lien qui rattache le présent au passé, mais parce qu'elles ont une valeur intrinsèque, une importance universelle, ontologique même, selon l'expression de notre auteur. « Notre foi, avait-il coutume de dire à ses enfants, est claire, simple, rationnelle dans les principes et mystérieuse dans le culte ». Mais ce qui est mystérieux n'est point absurde. Le mystère est tout ce qui dépasse l'entendement humain dans l'état présent de nos connaissances et comme d'après Benamozegh « le génie religieux d'Israël fonctionne en vue du perfectionnement de tout le genre humain », comme il a pour mission spéciale de relier entre elles les diverses parties du fini et les différentes phases de l'évolution universelle, le judaïsme doit nécessairement contenir « un élément surnaturel ou suprarationnel », à l'étude duquel l'intelligence peut et doit s'appliquer, tandis que la piété s'y alimente, sans risquer de l'épuiser jamais.

Cette théologie ésotérique, qui est pour le savant rabbin, la véritable tradition dogmatique de la religion israélite, comme le Talmud en est la tradition pratique, donne ainsi un sens profond à tous les préceptes, à toutes les prières liturgiques: « Réduire les prescriptions rituelles à l'état de simples observances nationales, écrivait-il à Luzzatto,

c'est les dépouiller des trois quarts de leur valeur; c'est abaisser Dieu au rang d'un Licurgue ou d'un Romulus; c'est lier aux circonstances extérieures, qui n'ont rien de stable, le sort de la religion qui est éternelle (1) ».

On voit donc que la Kabbale philosophique d'Elie Benamozegh lui permettait de porter avec assurance ses recherches dans tous les domaines et que, grâce à elle, la foi se révélait chez lui comme le courage de l'esprit s'élançant résolument en avant avec l'absolue certitude de trouver la Vérité. Aussi nul n'a-t-il pu prononcer avec plus d'autorité que lui la parole de réconciliation entre la religion et la science : « Embrassez-vous dans une fraternelle étreinte, car vous êtes l'une et l'autre filles du ciel ».

Mais si cette position présentait de grands avantages, elle n'était pas sans offrir aussi de sérieux inconvénients. La science et la philosophie constituent en somme le privilège d'un petit nombre d'esprits. Plus rares encore sont ceux qui réussissent à les unir d'une façon si harmonieuse qu'elles peuvent se pénétrer et se vivifier mutuellement. L'illustre rabbin, chez qui elles s'accompagnaient encore d'une mysticité transcendante non moins exceptionnelle, se condamnait donc à n'être point compris et même à voir parfois suspecter la pureté de sa foi. On sait que son commentaire hébreu sur le Pentateuque Em lammicra *fut réprouvé comme hétérodoxe par les rabbins palestiniens* (2). *La discipline intellectuelle et religieuse qu'il devait à la Kabbale et à laquelle il soumettait tout le savoir humain aussi bien que la science juive, est d'ailleurs de nature si spéciale que, malgré ses vastes connaissances, il ne pouvait songer à avoir, en dehors du cercle de ses disciples, une action étendue. Il eût été nécessaire pour cela qu'en puisant à cette source et en utilisant ses données essentielles, il parvînt à communiquer à sa pensée une forme entièrement appropriée à la culture moderne; il*

---

(1) *Lettere a S. D. Luzzatto - Livorno, 1890, p. 78.*

(2) *Voir* Zori Gilead *de nôtre auteur, apologie victorieuse de son* Em lammicrà *aux grands rabbins de Jérusalem qui a paru dans le Journal* Lebanon *après les invitations reitérées de plusieurs missionnaires de Palestine. - Voir aussi la préface en français de nôtre auteur au livre* « Zichron Jeruscialaim » *du rabbin Elie Hazan - Livourne, 1874.*

eût fallu traduire en langage intelligible pour les hommes du XXe siècle ce qu'il était accoutumé à exprimer dans le style talmudique et zoharistique.

Dans l'enseignement et dans la conversation toujours attrayante et instructive, ses élèves ne se lassaient d'admirer la clarté avec laquelle il savait traduire et présenter les plus obscures conceptions de la Kabbale dans le langage précis des écoles philosophiques de la Grèce et de l'Allemagne, en reussissant à insinuer surtout la conviction que la Kabbale — à part sa haute antiquité et son authenticité hébraïque qu'il admettait désormais entièrement — soit tout au moins, un grand système philosophique qui mérite toute la considération des savants.

Si telle avait été toujours sa voie, qui sait si, avec sa prodigieuse érudition et l'ardeur de son zèle, il n'eût pas été capable de révolutionner le monde religieux et d'exercer en tout cas sur le judaïsme une influence plus décisive peut-être que Maïmonide lui-même?

Mais les moyens qu'il employait quelquefois ne le prédisposaient point à ce rôle, malgré l'aisance remarquable avec laquelle il s'exprimait dans les langues modernes. Il n'est pas jusqu'à la phraséologie même dont il se servait qui ne fût un obstacle à la diffusion des idées qu'il voulait défendre.

Je risque assurément de surprendre la majeure partie de mes lecteurs en disant par exemple qu'il fut un apôtre du noachisme; *en fait, la plupart d'entre eux ne soupçonneront pas au premier abord ce qu'il mettait sous ce nom-là et pourtant l'idée qui s'y cache est d'une importance considérable et elle constitue, à mon avis, la véritable originalité de l'œuvre religieuse de ce puissant penseur.*

On ignore trop en général qu'Elie Benamozegh ne fut pas seulement un savant kabbaliste, mais qu'il s'était formé surtout, grâce à ses connaissances philosophiques et religieuses aussi bien que scientifiques et grâce aussi, on ne saurait le contester, à cette théosophie hébraïque qui éveille tant de préventions, un système très compliqué, très profond et cependant parfaitement coordonné, qui lui permettait d'expliquer admirablement le judaïsme dans toutes ses parties, même les plus obscures et les plus déconcertantes d'ordinaire pour ses apologistes. Il était fort éloigné d'ailleurs de présenter ce système comme le produit de ses con-

ceptions personnelles; ce n'était pas autre chose pour lui que l'édifice religieux résultant du majestueux ensemble des enseignements bibliques et traditionnels. Le judaïsme n'est plus une religion particulière dont il s'agit de défendre la position vis-à-vis des cultes concurrents en démontrant les erreurs de ces derniers. C'est la Religion même; toutes les autres, comme autant de manifestations spéciales répondant aux besoins des différentes races, se groupent autour d'elle dans une relation plus ou moins étroite, selon qu'elles s'écartent ou se rapprochent davantage des vérités fondamentales dont elle a la garde et toute l'humanité se trouve ainsi religieusement organisée dans une unité très réelle, bien qu'elle implique par la nature même des choses, des diversités nombreuses et nécessaires.

Toute cette construction idéale s'explique par la notion des deux lois ou plutôt du double aspect de la Loi unique et éternelle qui est à la fois sacerdotale et laïque, selon qu'elle s'adresse spécialement à Israël ou à l'humanité tout entière. La forme qu'elle revêt dans le culte juif proprement dit se justifie par la mission particulière d'Israël dans le monde, mais elle n'est nullement obligatoire pour tous les hommes, qui demeurent libres au contraire d'exprimer diversement leurs sentiments religieux selon les besoins variés des époques et des races, pourvu qu'ils obéissent à la Loi morale et rationnelle qui seule leur est prescrite. De là ce respect que le judaïsme a toujours professé pour les autres cultes et cette affirmation répétée de ses Docteurs que pour être juste et agréable à Dieu, pour appartenir à la véritable religion, il n'est aucunement besoin de pratiquer les rites israélites.

On voit ainsi combien fausse est cette opinion de certains critiques que le monothéisme sémitique engendrait forcément l'intolérance. Si l'on consent à aller au fond des choses, cela ne paraît guère exact même pour l'Islam, mais en ce qui concerne le judaïsme rien n'est plus formellement démenti par les faits. L'attitude d'Israël est même beaucoup plus qu'une simple tolérance, comme on en peut heureusement trouver d'autres exemples imposés par la force des circonstances plutôt que par les convictions elles-mêmes; c'est la mise en pratique de cette idée que le judaïsme est le foyer, le centre de la religion universelle et que les

autres cultes se trouvent rattachés à lui et par conséquent légitimes dans la mesure où ils sont fidèles à ses principes. L'étude des religions comparées apparaît aujourd'hui comme une nouvelle branche de la science; ce n'est qu'au XIX.e siècle que la critique s'est mise à fouiller avec impartialité et discernement les mythologies anciennes et qu'elle a fini par y découvrir autre chose qu'un tissu de fables incohérentes et grossières, indignes de retenir un instant l'attention. Or l'antique judaïsme avait tracé depuis de longs siècles les linéaments de cette science dans sa théologie, et ne peut-on pas dire que la Kabbale, qui nous apprend à voir sous le nom de toute divinité païenne une étincelle de vérité, avait déjà donné en substance le résultat des travaux de nos savants modernes? (1)

Est-ce à dire qu'il n'y a pas des erreurs à corriger? Non, certes; en fractionnant à l'infini l'idée de Dieu, le paganisme avait complètement perdu, du moins sous sa forme populaire, la notion de l'Unité divine et avec elle la base fondamentale de la fraternité humaine et du véritable progrès. De même, en rompant avec Israël, les grandes religions issues de lui ont toutes plus ou moins dévié des enseignements de la Religion universelle dont il a le dépôt; pour se réformer, elles doivent donc remonter à leurs origines, car c'est dans le judaïsme que

---

(1) *Quand en 1902 et 1903 Frédéric Delitzsch tint à Berlin à la Singakademie, en présence de l'empereur et de l'impératrice d'Allemagne, ses deux célèbres conférences sous le titre* Babel und Bibel, *dans lesquelles il pensait démontrer que la loi et la civilisation hébraïques n'étaient qu'une copie tardive de la civilisation et de la loi assyro-babyloniennes, il se trouva assurément des critiques de valeur, allemands et étrangers, tels que J. Barth, Fr. Hommel, Alfred Jérémias, D. R. Kittel, M. Kniesche et beaucoup d'autres pour prouver la faiblesse des conclusions de Delitzsch. Il n'en est pas moins vrai qu'une foule de gens, croyants ou incrédules, savants ou ignorants, s'émurent comme s'il s'agissait d'une découverte capable de ruiner les bases de la religion ou de jeter du moins l'inquiétude dans les consciences. Mais au contraire ceux qui connaissaient et avaient déjà accepté les doctrines d'Elie Benamozegh, n'éprouvèrent aucune surprise, préparés qu'ils étaient précisément à certaines objections. Ils découvrirent même dans les conclusions de Delitzsch de nouveaux et puissants arguments pour confirmer leur foi dans l'esprit qui anime toute la tradition hébraïque. Voir, D.r S. Colombo* — Nozze Cave-Franco — *Tip. Belforte, Livorno, 1904.*

se trouve la clé des rénovations de l'avenir. Mais tout infidèles qu'elles apparaissent, elles sont cependant les filles de l'Eglise-mère et ce que l'ignorance, les préjugés, les passions ont séparé doit être réuni un jour.

Aussi, plein de confiance dans les destinées religieuses d'Israël, Elie Benamozegh travailla avec ardeur à préparer la réconciliation du christianisme et du judaïsme, but suprême qui donna un ressort particulier à son activité et qui pour tous les croyants et les penseurs restera son meilleur titre de gloire. Il voyait dans le christianisme et l'islamisme non pas des religions quelconques, dignes de respect, comme toute aspiration de l'âme humaine vers l'Infini, mais un acheminement providentiel vers la constitution de cette religion universelle que les prophètes d'Israël ont annoncée à l'humanité. Si vives étaient en particulier ses sympathies pour la religion chrétienne, qu'il a été jusqu'à dire et répéter que si le christianisme consent à se réformer sur l'idéal hébraïque, il sera toujours la vraie religion des peuples gentils. De telles expressions peuvent surprendre chez un rabbin et elles prêteraient même à une fâcheuse confusion si l'on prenait ce mot de christianisme *comme impliquant nécessairement l'adoration de Jésus ou du moins une croyance se rattachant dans une plus ou moins large mesure aux enseignements vrais ou supposés de ce personnage. Mais pour que nul ne songe à se prévaloir de ces déclarations que l'amour de la paix inspirait à notre auteur, il suffit de faire observer que le terme de* christianisme *était pour lui synonyme de* messianisme, *les deux mots ayant exactement le même sens avec cette seule différence que le premier trahit toute l'influence hellénique subie par les disciples de Jésus et l'importance exagérée progressivement attribuée au rôle de ce dernier, tandis que le second nous ramène à la pure pensée hébraïque.*

Dans les derniers jours de sa vie l'illustre rabbin vivait retiré dans une maisonnette solitaire entourée de verdure, dans un quartier de Livourne. Chaque matin, à l'aube, alors que, ceint des tefillin *et enveloppé de son ample* taled, *il disait ses prières, le son des cloches d'une église voisine lui arrivait avec une mélodieuse douceur qui donnait à toute la nature une voix religieuse, et il semblait qu'en entendant cet*

appel des cloches catholiques, le grand penseur priait avec une plus intense ferveur.

Par cette voix argentine, qui faisait résonner dans sa mémoire les vers harmonieux du poète Dante Alighieri

... come orologio che ne chiami
Nell'ora che la sposa di Dio surge
A mattinar lo sposo perchè l'ami (1)

il se voyait en communion spirituelle non seulement avec tous ses frères israélites de tous les pays, priants à la même heure, mais encore avec tous les croyants répandus sur la surface de la terre qui, en choisissant pour la prière les prémières heures du jour, se montrent, sans le savoir, les disciples fidèles des anciens maîtres d'Israël (2).

Je crois sentir quelque chose de ce qui se passait alors dans son âme : cette voix lui rappelait peut-être tout le plan de Dieu sur l'humanité et la mission spéciale d'Israël et le lien profond, indissoluble, qui rattache à Sion tous les peuples de la terre. La constitution du véritable messianisme est commencée ; bien des causes humaines en ont entravé la marche et compromis la réalisation, mais son achèvement néanmoins est certain. Le Messie va venir, que dis-je? le Messie vient ! Vérité, justice, paix, fraternité voilà ce que devait proclamer aux oreilles du pieux Rabbin chaque tintement de la cloche chrétienne ; les jours arrivent, comme l'a prédit le prophète, où la terre sera remplie de la connaissance de Dieu, comme le fond de la mer par les flots qui le couvrent...

---

(1) Paradiso, *X, 139.*

(2) *Il est dans la tradition israélite de considérer la prière en commun comme plus agréable à Dieu. Aussi quelle émotion et quelle joie notre pieux maître ne devait-il pas éprouver quand il sentait que sa pensée s'élevait ainsi vers Dieu en union avec toutes les âmes croyantes ! Il n'ignorait pas non plus et il répétait souvent à ses disciples que les prières chrétiennes s'inspirent fréquémment des pensées et des sentiments de nos vieux Psaumes, bien mieux qu'elles ne sont la plupart du temps qu'une traduction de ces psaumes eux-mêmes. Il voyait ainsi s'accomplir la parole des proghètes annonçant la conversion des nations au vrai Dieu. Les anciens prophètes et les auteurs inspirés de la Bible devenus les maîtres religieux des peuples modernes, quelle consolation pour le grand et vénéré rabbin et quelle gloire pour Israël !*

Peut-être commence-t-on à entrevoir ce qu'Elie Benamozegh entendait par ce nom de noachisme *qui fait l'effet d'une très vieille chose dont on a désappris l'usage. Ce n'est ni plus ni moins que le vrai catholicisme dont l'Eglise romaine a donné au monde une si choquante contrefaçon ; c'est la religion universelle débarrassée des erreurs des cultes locaux et nationaux et reliée de la façon la plus intime à cette foi d'Israël dont la Bible et la tradition sont unanimes à annoncer le triomphe final ; c'est l'organisation religieuse de la famille humaine par la combinaison harmonieuse des deux éléments laïque et sacerdotal, qui ont chacun leur rôle et leur raison d'être. Sans que l'accomplissement des préceptes mosaïques propres à l'Israélite de naissance lui soit aucunement imposé, le non-juif se voit conférer par l'adoration du Dieu unique et véritable le droit d'être considéré comme appartenant à la vraie religion, comme participant réellement au culte dont la famille d'Aaron, au nom de tous, célébrait autrefois les rites extérieurs et dont le judaïsme actuel reste l'expression légitime et nécessaire. Ainsi s'expliquent les maximes des Docteurs de la Synagogue : « Quiconque abjure l'idolâtrie est un véritable juif. Quiconque rejette le polythéisme confesse toute la Loi ». Ainsi se réalise la parole du prophète à l'adresse des étrangers qui s'attachent à l'Eternel pour le servir et pour l'aimer : « Ma maison sera appelée une maison de prière pour tous les peuples ».*

Benamozegh n'eut pas de plus chère ambition que de grouper autour de la Synagogue, dans une étroite union avec l'Israël religieux, des chrétiens de naissance convertis à cette grande idée qui était l'âme de son âme. Il me souvient d'un après-midi d'été — c'était sur la fin de sa vie — ; nous avions eu ensemble sur ces graves questions un long entretien. Il parlait lentement, les yeux comme rivés sur quelque but invisible ; il m'exposait quelle est, vis-à-vis d'Israël, la situation des non-juifs et comment ils sont appelés à constituer, avec une liberté plus grande au point de vue cultuel, la seconde face d'une même religion divine. Soudain ses regards se fixèrent sur moi et il me dit : « Oui, et c'est par vous que je voudrais commencer ».

Ces paroles, il me les répéta plus d'une fois dans les lettres qu'il

me fit l'honneur de m'adresser et j'avoue à ma honte que je ne les compris point tout d'abord. Dans la persuasion où j'étais qu'il est de l'essence d'une religion d'exiger une croyance absolue en ses dogmes et une entière soumission à ses pratiques, de s'attribuer le monopole de la vérité et d'anathématiser comme fausses toutes les autres confessions, je ne parvenais pas à concevoir que le judaïsme pût observer une attitude sensiblement différente et, malgré toute l'admiration que déjà je professais pour ses doctrines, je ne le voyais pas encore sous son véritable jour ; je continuais à le rapetisser en le jugeant avec une mentalité chrétienne ou catholique, c'est-à-dire comme une Eglise aux cadres bien définis en dehors desquels il ne saurait exister, pour l'âme parvenue au degré de foi où je me trouvais, ni paix intérieure, ni activité féconde. Il fallut, pour que je saisisse mieux le plan divin, tel que me l'expliquait le maître vénéré, bien des réflexions et bien des études encore. Il fallut surtout que j'entreprisse la révision de son manuscrit « Israël et Humanité », travail auquel m'appela la confiance de son fils, M. Emmanuel Benamozegh, de qui je tiens les détails intimes insérés dans la présente préface et qui, avec une piété toute filiale et une persévérance qu'aucune difficulté n'a pu rebuter, s'est employé depuis quatre ans à mener à bonne fin la publication de cet ouvrage (1).

Je dois maintenant au lecteur quelques explications à ce sujet.

---

(1) *Voici la liste des ouvrages d'Elie Benamozegh, telle qu'il l'a donnée lui-même dans sa* Bibliothèque de l'Hébraïsme (*Belforte, 1897*) *recueil périodique qui devait publier ses différentes œuvres inédites:*

Spinoza et la Kabbale — *brochure détachée de l'Univers Israélite.*

La tradition mosaïque — *dans l'Univers Israélite.*

Morale juive et Morale chrétienne — *édit. Kauffmann, Paris, 1867 — ouvrage couronné par l'Alliance Israélite.*

Le crime de la guerre dénoncé à l'humanité — *ouvrage qui a obtenu médaille et mention honorable dans le concours de la Ligue de la Paix, sur le rapport de Jules Simon, d'Ed. Laboulaye et de M. le sénateur Frédéric Passy.*

Introduction à Israël et l'Humanité.

Storia degli Esseni, *édit. Le Monnier, Firenze, 1865.*

Cinque conferenze sulla Pentecoste, *Livorno, tip. Benamozegh, 1886.*

Teologia dogmatica, *Dio — ed. Vigo, Livorno, 1877.*

II.

Le livre qui voit aujourd'hui le jour a occupé Elie Benamozegh pendant de nombreuses années. Il y a condensé toute sa pensée religieuse, tout ce vaste système dont je viens d'essayer de dégager les idées principales et d'esquisser les grandes lignes. On comprend donc l'intérêt qui s'attachait à cette publication.

Il s'en fallait de beaucoup cependant que le manuscrit fût en état d'être livré à l'impression. Tel qu'il existait à la mort de l'illustre rabbin, il ressemblait plutôt à un volumineux canevas dont l'auteur se réservait de faire ultérieurement la rédaction définitive. Il ne com-

---

Lettere a S. D. Luzzatto, *Livorno, 1890.*

Dans la Rivista Bolognese années 1868-70 de M. Panzacchi, divers articles:

Frédéric II de Sicile *et les études hébraïques.*

Plotin et Samuel *(du Talmud).*

De la période mitoyenne entre la Bible et les Rabbins.

Dans la Rivista Bolognese *de M. de Gubernatis:*

La création selon l'Hébraïsme (*théosophique*).

Le Fonti del diritto ebraico e il testamento Samama — *1 vol. Livourne, Zecchini, 1882.*

Contro replica *sull'argomento stesso Vigo, 1883.*

Critica criticabile — *Apologia contro la Rev. Europ.*

La verità sulla querela Tubiana 1861.

La verità sulle due tipografie *Tubiana e Benamozegh.*

Le Pentateuque ou *Em lammicra — texte et notes en hébreu, 5 vol.*

Emat mafghia — *Réponse à l'ouvrage antikabbalistique de Léon de Modène, en hébreu, 1855.*

Taam lechad — *Réfutation des Dialogues sur la Kabbale du Prof. Luzzatto, en hébreu.*

Jaané baesch — *sur la crémation, en hébreu, reimprimé par le fils de l'auteur, Livourne 1906.*

Introduction générale à tous les monuments de la Tradition, *en hébreu, publié en partie dans le* Lebanon.

Zori Ghilead — *Apologie de l'*Em lammicra *en réponse aux grands rabbins de Jérusalem.*

*Ne sont pas compris dans cette liste divers écrits de moindre importance, parmi lesquels l'*Eloge de Victor Emanuel II, *que M. Emm. Benamozegh compte réunir en un volume.*

prenait pas moins de dix-neuf cents grandes pages d'une écriture compacte, sans alinéa, coupure, ni division d'aucune sorte, les feuillets étant écrits au recto *et au* verso, *ce qui indique bien qu'il n'entrait nullement dans la pensée de l'auteur de le donner au public sous cette forme. L'aspect de ce manuscrit faisait tout naturellement songer à quelque traité du Talmud, les matières y étant emmêlées, les digressions nombreuses, les répétitions, les détours fréquents. En outre, ce travail qui paraissait ainsi préparé en vue d'un enseignement oral, demeurait inachevé. Après avoir étudié l'universalisme israélite dans le domaine spéculatif, c'est-à-dire dans l'idée que le judaïsme s'est faite de Dieu et des dieux, de l'homme et de l'humanité, et dans le domaine pratique, autrement dit dans la conception juive de la Loi, de la Révélation, du mosaïsme et de la religion universelle, Elie Benamozegh se proposait de rechercher dans une troisième partie les traces de cet universalisme dans l'idée que le judaïsme s'est faite de lui-même et de ses rapports avec le reste du genre humain, et de montrer comment dans sa vie intellectuelle, morale et civile, il a pris conscience de son caractère universel, comment enfin ce caractère s'est manifesté dans les croyances relatives à sa vocation, dans son histoire, dans l'accomplissement de sa mission et dans sa conception de l'état futur et définitif de l'humanité qu'il prépare et qui est le messianisme ou royaume de Dieu.*

Malheureusement cette dernière partie qui s'annonçait comme la plus importante n'a pas été rédigée par l'auteur ; les notes informes qu'il avait commencé à recueillir n'ont pas permis de la reconstituer. Sans doute tous les éléments qui devaient y figurer se trouvent déjà disséminés dans le reste de l'ouvrage, mais il eût été intéressant de les voir réunis, condensés en un corps de doctrine qui aurait donné de la sorte à cette magistrale étude son complet achèvement. Malgré cette lacune considérable, on devait à la mémoire d'Elie Benamozegh de ne point laisser perdre le fruit de tant de travaux, de tant de recherches, et de faire paraître, même sous ces proportions réduites, cette œuvre si impatiemment attendue par ses disciples et dont il avait lui-même si vivement désiré la publication.

Mais comment l'ouvrage du savant rabbin allait-il voir le jour ?

On pouvait le publier tel quel, en se bornant à lui faire subir, page après page, les corrections indispensables au point de vue du langage et en y introduisant les divisions nécessaires, ou bien le refondre entièrement et en exposer sous une forme plus littéraire, plus moderne, les idées essentielles en supprimant certains développements accessoires. Aucun de ces procédés ne pouvait donner satisfaction aux disciples et aux amis de l'auteur, parce qu'ils ne respectaient ni l'un ni l'autre suffisamment la pensée de ce dernier. C'était la trahir en effet que d'éditer sans modification une œuvre dont la forme restait si imparfaite et qui présentait en grand nombre des répétitions, des longueurs, des interversions et des obscurités résultant inévitablement du manque de rédaction soignée. Et d'autre part, ce n'était pas lui être plus fidèle que de publier un livre nouveau ne ressemblant plus en somme à l'original que par les données fondamentales.

Dans ces conditions, je ne vis pas d'autre parti à prendre que d'employer une méthode de revision incontestablement plus difficile, mais qui au fond combinait les deux autres de la seule manière acceptable. Il s'agissait de corriger le style de l'ouvrage et de rédiger celui-ci aussi complètement que possible en suivant exactement l'ordre du manuscrit primitif et en faisant ce que vraisemblablement l'auteur eût fait lui-même, s'il lui avait été donné de mettre la dernière main à l'œuvre commencée. Les intercalations, les digressions devaient être les unes supprimées, les autres ramenées à leur place naturelle. Certains passages, qui semblaient destinés à figurer plus tard comme notes additionnelles, ne pouvaient qu'être retranchés complètement comme allongeant d'une façon inutile le travail. Je ne me suis cru toutefois autorisé à faire ces coupures que lorsqu'elles m'ont paru absolument nécessaires pour la bonne marche de l'exposition.

Je me suis efforcé de rendre la lecture de ces pages aussi facile que le comportait la nature des sujets traités, en leur communiquant, dans la mesure du possible, cette forme française que l'auteur souhaitait tant leur pouvoir donner et en pratiquant de nombreuses divisions et subdivisions propres à guider et à reposer l'esprit dans cette laborieuse étude. Comme les titres des chapitres et des paragraphes ont été ainsi

ajoutés dans un but d'ordre et de clarté, il ne faut pas trop s'étonner si le contenu de ces différentes parties ne correspond pas toujours rigoureusement d'un bout à l'autre aux brèves indications données. Lorsqu'il m'a paru tout à fait indispensable, sous peine de compromettre gravement la forme et avec elle la valeur même de l'ouvrage, de compléter ce qui demeurait inachevé et de relier entre eux des passages qui autrement eussent fait l'effet de morceaux détachés, comme l'auteur n'eût certainement pas manqué de le faire en reprenant la rédaction de son manuscrit, je me suis appliqué à répondre à cette nécessité littéraire au moyen de phrases courtes résumant exactement les développements qui précèdent ou introduisant ceux qui devaient suivre. Mais dans tous ces détails, comme dans l'ensemble de l'œuvre elle-même, j'ai toujours reproduit avec une fidélité scrupuleuse la pensée de l'original. Ma préoccupation d'entière exactitude a même été telle que j'ai laissé subsister bien des choses qu'il eût été préférable peut-être d'abréger ou de supprimer, mais qui, en raison de la place qui leur avait été donnée par l'auteur, ne m'ont pas semblé devoir être éliminées entièrement.

J'ai maintenu la division en trois parties principales qui était dans le plan primitif, mais celles-ci, vu l'état incomplet du manuscrit, reproduisent seulement la matière des deux premières dont le savant rabbin avait terminé la compilation et qui se trouve actuellement répartie sous ces trois titres généraux : Dieu. — L'Homme. — La Loi. Enfin, pour remplacer dans une certaine mesure la troisième partie, qui faisait malheuseusement défaut, et donner tout au moins à l'ouvrage une forme achevée, j'ai ajouté une conclusion pour laquelle il m'a fallu utiliser, soit les notes informes dont je parlais plus haut, soit les cinq conférences d'Elie Benamozegh sur la Pentecôte qui figurent dans la collection de ses œuvres imprimées, soit enfin les lettres personnelles qu'il me fit le grand honneur de m'adresser, en sorte que ces dernières pages rendent non moins fidèlement que le reste du volume la pensée de l'auteur.

La somme de travail que l'ouvrage actuel représente serait peut-être jugée considérable, si l'on pouvait s'en faire une juste idée ; cependant

elle est à mes yeux peu de chose en comparaison de celle que le sujet lui-même me paraît mériter. Je n'ai pas eu d'autre prétention que de rendre possibles la publication et la lecture du précieux manuscrit d'Elie Benamozegh que l'on ne pouvait songer à imprimer dans l'état où il se trouvait à la mort de ce dernier. Je ne me flatte certainement pas d'avoir fait disparaître toutes les obscurités. Indépendamment de celles qui peut-être sont imputables à mes scrupules de rédacteur ou à mon insuffisance personnelle, il en est d'autres qui tiennent aux causes que j'ai indiquées en parlant du caractère et des méthodes de l'auteur. Le rappel constant aux principes kabbalistiques déroutera sans doute certains lecteurs peu préparés et en offusquera d'autres qui sont portés à juger ces idées d'une manière défavorable. Il vaut toutefois la peine de faire taire les impatiences et les préjugés, quand il s'agit d'un sujet qui intéresse au plus haut degré tous les hommes religieux, tous les penseurs, d'un problème auquel un savant de la valeur d'Elie Benamozegh s'est appliqué à donner une solution singulièrement belle et profonde. (1)

A tous ceux qui ne se contenteront pas d'examiner superficiellement ce livre, mais qui consentiront à lui consacrer une étude attentive, j'ose promettre un dédommagement pour leurs fatigues. Une grande idée se dégagera de cette masse de matériaux, de ces discussions et de

---

(1) *Pour répondre aux exigences actuelles de la science qui n'affirme rien qu'elle ne puisse exactement prouver d'après les monuments littéraires, historiques et artistiques de l'époque ou du peuple qu'il s'agit d'étudier, notre grande préoccupation, avant de publier cet ouvrage, était d'y ajouter toutes les citations nécessaires, notamment celles des sources hébraïques où notre auteur a puisé la plupart de ses arguments les plus importants. Il avait songé lui-même à compléter ainsi son œuvre, car il possédait si parfaitement les matières dont il parlait qu'il n'avait nul besoin d'avoir habituellement sous les yeux les textes originaux auxquels il s'en référait. Certain de ne rien citer du Talmud, de la Kabbale et des autres écrits rabbiniques qui ne fût rigoureusement exact, il n'a donc pas toujours indiqué dans son manuscrit la provenance de ses citations. Nous aurions désiré suppléer entièrement à cette lacune, mais la difficulté et la longueur des recherches dans un domaine si vaste, la nécessité pressante de ne pas retarder plus longtemps la publication de l'ouvrage annoncé et attendu depuis tant d'années, le désir de voir enfin se réaliser le vœu le plus cher de notre*

ces textes; après les hésitations, les tâtonnements d'une route longue et difficile, une lumière brillera.

Je dois exprimer ici ma reconnaissance à M. le grand rabbin Samuel Colombo de Livourne, disciple de l'illustre Benamozegh et héritier de sa science et de sa piété dans le ministère sacré, lequel a bien voulu relire mon travail et m'aider plusieurs fois de ses conseils.

Soient remerciés également au nom des amis et admirateurs d'Elie Benamozegh et en particulier au nom de son fils M. Emmanuel Benamozegh, tous ceux qui ont contribué aux frais de publication du présent ouvrage :

M. le Baron Edmond de Rothschild, de Paris; M. Raffaello Ottolenghi, d'Acqui; M. Raffaello Rosselli, de Livourne; M. Salvatore Disegni, de Livourne; M. M. Angiolo et Ugo Levi, de Venise; M. Giuseppe Archivolti, de Livourne; M. Cesare Tedesco, de Livourne; M. Emmanuel Pardo Roques, de Pise; M. Eugène Mirtil, de Paris; La communauté israélite de Livourne et celles de Gênes, de Vercelli et de Venise.

---

maître, tout cela nous a contraints à renoncer au travail de documentation que nous aurions voulu entreprendre. Mais de même que le grand docteur de la Mischna, R. Eliézer, n'affirmait rien qu'il n'eût entendu de la bouche de ses maîtres, de même le lecteur peut être assuré qu'Elie Benamozegh n'avançait rien non plus qu'il ne fût en état de prouver par les grands monuments de notre tradition religieuse et par les diverses productions philosophiques et littéraires des peuples anciens et modernes. Pour les lecteurs qui ont un besoin inné de croire et de raisonner, d'être des hommes de lumière et de progrès, sans cesser pour cela d'être des juifs religieux « Israël et l'Humanité » constitue déjà un document de premier ordre. Cette œuvre établit clairement en effet ce que pensait, sur ces graves sujets, un de nos plus illustres savants, élevé aux pieds des maîtres de la précédente génération, qui, dans son amour pour la Thora, est parvenu à s'assimiler toute la philosophie des siècles passés et toute la culture moderne et qui, pour tout dire, sut garder la foi des anciens âges tout en raisonnant selon les nécessités de la science actuelle.

III.

On trouvera bien inusité assurément le fait de donner une introduction à une Préface et pourtant il était écrit au livre des destinées qu'il en serait cette fois ainsi, celui qui devait rédiger entièrement ces pages préliminaires ayant été appelé, avant de pouvoir achever le travail qu'il projetait, à recevoir le baiser suprême de son Créateur.

Parmi tous les hommes éminents qui, au siécle dernier, ont joué un rôle important dans le domaine religieux, il en est un dont l'exemple me paraît particulièrement instructif, non seulement parce qu'il fut vraiment grand par la noblesse du caractère, par le rayonnement d'une âme éprise du plus pur idéal et par le don d'une incomparable éloquence mise au service de la plus sainte des causes, mais parce qu'aucun autre penseur peut-être, au cours d'une longue évolution spirituelle, ne s'est rapproché davantage des immortels principes qui sont l'essence même de la foi d'Israël. Cette individualité religieuse qui peut sembler à certains égards indécise, flottante, a admirablement représenté au contraire les combats et les aspirations de l'élite actuelle de l'humanité. En elle s'est incarnée l'âme de toute une époque; toute une génération de chrétiens vit, palpite là avec ses incertitudes et ses doutes et se débat entre les définitions d'une dogmatique désormais inacceptable et les besoins nouveaux de la conscience religieuse. J'ai nommé M. Hyacinthe Loyson qui, malgré les multiples changements dont il a donné pendant un demi-siècle le spectacle, est néanmoins toujours demeuré si bien le même qu'il est resté pour tous, et jusqu'à la fin, le Père Hyacinthe.

Trois phases principales partagent l'existence de ce grand chrétien qui fut vraiment, lui aussi, un homme de Dieu dans toute la force du terme. Durant la première, il dépensa, comme prêtre et comme moine, son activité au service de l'Eglise romaine, qui était celle de sa naissance, et il n'a cessé de répéter qu'il devait à ces vingt années de sacerdoce quelques-unes de ses joies les plus pures et les plus profondes. Puis, quand il vit que la religion qu'il voulait servir était compromise par des préoccupations d'ambition temporelle et par une autorité despotique n'ayant en réalité rien de commun avec la foi, quand il sentit

que ses tendances libérales devaient être fatalement étouffées par le système de compression intellectuelle et morale que Rome déjà renforçait de plus en plus et que, selon ses propres paroles, « la cause de l'anarchie sociale, morale et religieuse, qui mine les races latines en général, est dans la manière dont le catholicisme est depuis longtemps compris et pratiqué », il chercha à donner à celui-ci une forme plus souple, plus acceptable et plus conforme — il le croyait du moins alors — à l'idéal évangélique ; ce fut l'époque des tentatives de réforme à Genève et à Paris et la période la plus agitée de sa vie.

Enfin, il comprit peu à peu que cette réforme sur les bases conciliaires était incomplète, qu'il y a à corriger d'autres erreurs non moins graves que celle de l'infaillibilité pontificale et qu'ainsi le malaise dont souffre la chrétienté ne date pas de la proclamation de ce dogme, accident tout à fait normal, ce me semble, dans l'histoire du christianisme, puisqu'il est l'application logique d'un principe poussé à ses dernières conséquences. Les barrières dogmatiques tombant peu à peu à ses yeux, son horizon religieux s'élargit. De toutes les incarnations imaginées par les hommes pour rapprocher d'eux l'Infini, il sépara résolument, et sans jamais revenir en arrière, le Dieu vivant et éternel qui est « en toutes les belles choses et toutes les belles âmes, mais qui n'est aucune de ces choses, ni aucune de ces âmes, parce qu'Il est Celui qui est ». Sa notion de la vraie religion se modifia entièrement ; il entrevit alors la véritable Eglise catholique, invisible encore, mais très réelle cependant, qui, fidèle à sa définition même, ne connaît aucune frontière ecclésiastique. Et sa foi au Dieu unique aboutissant, comme on l'a fort bien dit, à un impérieux besoin de fraternité religieuse, on put le voir prier en Orient dans les mosquées musulmanes, communier dans l'église copte du Caire, prêcher dans les temples protestants, fréquenter la Synagogue avec grande édification et entretenir les relations les plus affectueuses avec des représentants de toutes les confessions, aussi bien qu'avec des prêtres de l'Eglise romaine qui lui sont demeurés fidèles jusqu'à la fin.

Le Père Hyacinthe, dans ces différente périodes de sa vie, n'a créé aucune œuvre qui représente aujourd'hui sa pensée. Il apparaît ainsi

à quelques-uns comme un homme qui n'a trouvé nulle part la place qui lui convenait. Mais dans l'état présent du monde religieux, il n'en pouvait être autrement. En localisant son action, il eût diminué la portée de son exemple ; toute Eglise ayant nécessairement un côté étroit, particulier, son âme de prophète n'eût pu y respirer complètement à l'aise. Il était appelé à servir l'idée même d'une Eglise universelle et non point une secte déterminée. L'homme voué au culte d'un tel idéal se trouve par le fait même condamné à un certain isolement et en ce sens on peut soutenir avec raison que la largeur d'esprit n'est pas immédiatement créatrice. Mais s'il n'a rien fondé, il a fait quelque chose de plus utile encore. Il a prouvé l'insuffisance et l'impossibilité de la réforme tentée au début de sa rupture avec Rome ; il a surtout montré dans quel sens doit se transformer le christianisme pour devenir enfin le messianisme dont les disciples de Jésus avaient la prétention d'inaugurer le règne. A ce point de vue-là sa vie est l'illustration singulièrement éloquente de la doctrine qu'Elie Benamozegh a constamment prêchée en apôtre convaincu.

Si jamais deux croyants semblent avoir été destinés à se rencontrer, c'est bien assurément le Père Hyacinthe et l'illustre rabbin livournais. Celui-ci en effet ne s'est-il pas efforcé, dans ses longs et persévérants travaux, de dégager des monuments bibliques et traditionnels la formule du vrai catholicisme dont celui-là, de son côté, a poursuivi sans relâche, durant toute son existence, une réalisation de plus en plus conforme au plan divin qui se révélait à lui ? Ils ne se sont pourtant jamais vus ici-bas, mais ils n'en ont pas moins communié l'un et l'autre dans la foi à un même idéal.

L'ancien orateur de Notre-Dame, admirateur des prophètes et héritier de leur souffle puissant, devait être logiquement amené à considérer comme parfaitement normale, et même évangélique en un sens, cette évolution religieuse dont le savant fils d'Israël avait tracé les lignes. Tout le poussait dans cette voie ; sa passion de l'unité divine, fondement de l'unité humaine, y trouvait la meilleure réponse à ses aspirations. On a prétendu que sa croyance au Dieu unique, vivant et personnel et à l'ame immortelle appelée à se perfectionner dans les

mystérieuses dispensations de l'au delà, croyance qui résume toute sa théologie, ne représente que le déisme de Jules Simon et de Victor Cousin sans aucune originalité. C'était bien mal le connaître. Une foi qui vivifie et sanctifie toutes les pensées et tous les actes d'un homme et que proclame chaque battement de son cœur, est tout autre chose qu'une conception théorique, si belle et si respectable soit-elle. Un Dieu auquel l'âme consent les sacrifices que le Père Hyacinthe n'a pas hésité à accomplir et qui, avec le sentiment de son unité, de sa sainteté et de son amour, inspire d'une manière si profonde le désir d'une réconciliation universelle, n'est pas simplement le Dieu de la philosophie. En réalité, la religion du grand orateur était celle que prêchait Elie Benamozegh, celle qui fait des livres sacrés d'Israël un monument absolument à part dans la littérature de tous les peuples, religion dont il aimait à rechercher encore un épanouissement dans les Evangiles.

Sa piété personnelle était du reste essentiellement juive; la lecture de la Bible et en particulier des Psaumes en formait l'élément quotidien et je tiens de lui-même que jadis ses supérieurs ecclésiastiques lui reprochaient avec surprise « de citer plus fréquemment dans ses sermons l'Ancien Testament que le Nouveau ». Cette affinité de sa grande âme avec la foi d'Israël s'affirmait déjà en 1878 dans une déclaration tombée de sa bouche, publiée à l'époque par les journaux et de laquelle il résulte qu'à ce moment-là déjà, il ne restait à ses yeux d'autre abri religieux pour l'humanité, après l'abandon du christianisme de la Trinité et de l'Incarnation, que le judaïsme, non pas tout entier sans doute, mais du moins la religion universelle qu'il renferme [1]*: « Si je voulais être théiste dans un sens positif et vivant, je ne le serais pas avec les philosophes spiritualistes, encore moins avec les déistes chrétiens; je le serais avec les juifs et les musulmans, deux religions sorties, non pas du cerveau abstrait d'un penseur, mais des flancs robustes du patriarche sémite, l'une avec Israël, l'autre avec Ismaël, ou plutôt, parce que la première est au-*

---

[1] *Ce sont là les propres paroles de Benamozegh comme préambule à la citation qu'il a faite de ce passage.*

dessus de la seconde, comme la femme libre est au-dessus de l'esclave, j'irais m'asseoir à l'ombre de la Synagogue, français de nation, juif de religion, je m'attaccherais au théisme de la révélation et du miracle, j'adorerais avec Israël ce Dieu de Moïse plus grand que le Dieu de Platon, qui s'est nommé lui-même : « Je suis celui qui est ». *(Revue Politique 6 Juillet, 1878, pag. 12)*

Je les avais trouvées, ces lignes significatives, reproduites en note par Elie Benamozegh dans une brochure publiée par lui comme introduction au présent ouvrage. Après la mort du savant rabbin livournais survenue en février 1900, je mis sous les yeux de M Hyacinthe Loyson que je connaissais déjà, mais d'une façon beaucoup moins intime, la citation dont il s'agit et plus tard l'étude que je publiai moi-même sur la solution de la crise chrétienne d'après les conceptions du maître qui avait eu une influence si décisive sur mon évolution religieuse (1). *Le Père Hyacinthe en fut extrêmement frappé. Au retour d'un voyage à Rome, il s'arrêta tout spécialement à Livourne pour interroger le fils et les disciples du grand penseur religieux qui venait de lui être révélé. Rapproché ainsi de moi par les circonstances, il ne cessa de témoigner une affection croissante et un intérêt toujours plus grand à celui qui n'était rien, mais qui représentait à ses yeux une idée importante : la réforme du christianisme par le retour aux principes du judaïsme. Vaguement entrevue par lui jusqu'alors, cette nécessité ne tarda pas à s'imposer à son esprit.*

Aussi me demandait-il avec une sollicitude constante de le tenir au courant du travail entrepris en vue de la publication du présent ouvrage que l'auteur appelait son suprême effort. Lorsque l'offre lui en fut faite, il accepta avec empressement d'en composer la préface et, dans sa pensée, ce n'était point là une simple marque de sympathie pour ceux qui avaient sollicité cette faveur ; en associant son nom à celui d'Elie Benamozegh, il entendait marquer que l'idéal proposé par ce dernier avait rencontré l'assentiment de son âme.

---

(1) *Elie Benamozegh et la solution de la crise chrétienne, par Loetmol — Univers Israélite, Août 1902.*

Je vois encore avec quelle attention soutenue il écoutait la lecture des pages du volume en préparation et le résumé de nos causeries que je rédigeais pour cette préface qu'il allait lui donner. Avec quel accent de conviction profonde il me dit un jour: « Mais c'est beaucoup plus qu'un livre! c'est une grande chose et qui suffirait à occuper toute une vie ».

Hélas! la mort ne lui laissa pas le temps de mettre la dernière main au travail commencé. Les pages, en forme de canevas, que l'on va lire, ne purent recevoir les développements qu'il comptait leur donner; elles restèrent jusqu'au dernier moment sur sa table de travail, à portée de sa main, et les lettres qu'il m'écrivait encore peu de jours avant son départ de ce monde (1) *attestent qu'elles occupaient constamment sa pensée. Au cours de l'un de nos derniers entretiens à ce sujet, qui avaient lieu dans sa tranquille chambre de la maison familiale, rue du Bac, si paisible avec sa vue des grands arbres du jardin des Missions, si bien préservée des bruits du grand Paris grondant alentour, qu'on eût dit encore une cellule monacale, il me dit, comme mû par un secret pressentiment: « Si je viens à mourir, publiez cela. Ces lignes résument bien nos causeries et reproduisent fidèlement les idées que je voulais exposer ». Ce furent ses propres paroles.*

En remplissant aujourd'hui les intentions de mon vénéré ami, j'ai conscience d'accomplir quelque chose de plus qu'un acte de piété filiale. Qu'on veuille bien en effet se représenter les sentiments qu'aurait éprouvés Elie Benamozegh s'il avait pu prévoir dans quelles conditions son grand ouvrage serait publié et comment la Préface en allait être rédigée. Ce concours que des chrétiens de naissance devaient apporter à son œuvre, réalisant ainsi son plus ardent désir, n'eût-il pas comblé de joie son âme? N'eût-il pas vu là le « commencement » de cette grande chose qu'il appelait de tous ses vœux? Lui qui ne demandait à ses efforts en faveur des idées qui lui étaient chères d'autre récompense que le triomphe de ces idées elles-mêmes, il n'eût jamais espéré, même

---

(1) *M. Hyacinthe Loyson est mort le 9 février 1912 et sa dernière missive à ce sujet est du 25 janvier.*

aux heures du labeur le plus enthousiaste, un meilleur dédommagement à ses peines que le résultat obtenu par son ouvrage avant d'avoir été livré au public.

— Elie Benamozegh, Hyacinthe Loyson ! Le Dieu de vérité qu'ils ont aimé ici-bas et pour la gloire duquel ils ont vécu, les a accueillis l'un et l'autre dans ses demeures éternelles, et devant le monde qui pense, qui cherche, qui soupire après une rénovation religieuse, voici que leurs deux noms se trouvent associés désormais. Pour moi, je considère le fait d'avoir pu être un trait-d'union entre eux comme un privilège et une bénédiction dont je remercie avec une humilité profonde le Maître souverain de nos destinées.

Le lecteur établira de lui-même les rapprochements qui s'imposent entre ces deux vies dépensées au service de causes diverses en apparence, mais qui en réalité se fondent en une même Cause supérieure et éternelle. Le Dr Berliner, à la fin d'une étude consacrée au savant rabbin livournais (1), *s'exprime ainsi : « Dans le domaine des connaissances humaines et surtout dans celui de la science juive proprement dite, Elie Benamozegh s'est proposé de grandes choses et il en a réalisé quelques-unes. Pour tout ce qu'il lui a été impossible d'atteindre, pour tout ce que nous considérons comme inachevé dans son œuvre, attendons, selon le Talmud, la venue du véritable Elie,* מונח עד שיבא אליהו ! *» Ces paroles ne pourraient-elles en grande partie s'appliquer exactement aussi au Père Hyacinthe?*

---

(1) *Jüdische Presse, août 1900. — Indépendamment de cet article et de celui de l'Univers Israélite cité plus haut, on peut encore consulter sur la vie et les œuvres d'Elie Benamozegh :*

Un article de Flaminio Servi — dans le « Vessillo Israelitico ».

Angiolo De Gubernatis — dans le Dizionario biografico.

Francesco Pera — dane ses « Biografie Livornesi ».

M. le Sénateur Guido Mazzoni dans la revue italienne « L'Ottocento ».

« Il pensiero religioso di Elia Benamozegh » — conférences de M. le rabbin Samuele Colombo de Livourne.

Attendons, oui certes; puisque aussi bien la perfection est devant nous et non pas dans les brumes du passé, puisque le plan divin est à peine ébauché et que nous ne faisons qu'entrevoir encore l'aurore des temps messianiques. Mais que cette attente ne soit point passive et stérile. Recueillons pieusement les leçons qui se dégagent de ces pages dans lesquelles deux grands croyants, réunis comme autrefois Melchisédek et Abraham, nous ont livré le fruit de leurs méditations religieuses. Ce n'est pas seulement leurs voix que nous y entendons encore; c'est l'Eglise des Gentils adorateurs du vrai Dieu, c'est tout l'antique Israël, avec sa qualité de prêtre de l'humanité, qui, fraternellement rapprochés, nous lèguent ensemble, au milieu de nos incertitudes, un encouragement dans le présent, un enseignement pour l'avenir.

AIMÉ PALLIERE (Loetmol)

Ce devrait être la préoccupation constante de notre christianisme de se réformer sans cesse. Comme il y a chez lui, à côté de l'élément divin, un élément humain qui participe inévitablement à l'instabilité et aux imperfections des choses de ce monde et qui d'ailleurs est appelé à se modifier pour pouvoir s'adapter au développement intellectuel, il est toujours nécessaire de travailler à concilier la science et la foi, comme il est indispensable aussi de lutter contre les abus éventuels par un rappel fréquent aux principes constitutifs.

En fait, on sait qu'il n'en est pas habituellement ainsi, car la religion étant aussi la tradition des

ancêtres, l'instinct légitime de conservation ne dégénère que trop aisément en formalisme et en routine.

Le besoin n'en subsiste pas moins et l'histoire du christianisme avec ses sectes innombrables l'atteste éloquemment. Le protestantisme, qui en a donné la formule en quelque sorte définitive, ne se présente pas autrement que comme un retour au christianisme de St Paul, des apôtres et de Jésus.

A une époque où les excès de l'absolutisme papal me sont clairement apparus, je me suis efforcé de faire quelque chose de semblable dans cette Eglise catholique que j'ai toujours profondément aimée et ma tentative est peut-être précisément intéressante par son insuccès lui-même, car il montre qu'il y a dans le christianisme d'autres points vitaux qui demandent à être corrigés également. Et cette nécessité est pareillement ressentie par le protestantisme, qui, de tous côtés, réclame à son tour une réforme de la Réforme.

Il est extrêmement intéressant de voir un rabbin, un représentant autorisé de la Synagogue, exprimer son avis sur cette importante question. On peut certes adresser aux juifs le reproche d'avoir trop longtemps gardé le silence. Sans doute les conditions difficiles dans lesquelles ils se sont trouvés, pendant tant de siècles, dans les milieux chrétiens, et où les maintenaient nos préjugés et nos haines injustes, les contraignaient à cette attitude effacée. Mais aujourd'hui qu'ils jouissent d'une liberté entière, il est nécessaire qu'ils fassent entendre leur voix. Nécessaire,

dis-je, car comment comprendrons-nous le christianisme, si le judaïsme, la religion dont il est issu, est méconnu? On oublie trop que Jésus fut juif. Qu'on le veuille ou non, on n'y changera rien. Les israélites sont nos pères dans la foi; c'est à eux que nous sommes redevables du don inestimable de la croyance au Dieu unique. Ils nous doivent aujourd'hui la raison de leur protestation séculaire contre notre interprétation du rôle et des enseignements de Jésus. Aussi nous réjouissons-nous de voir un savant de son peuple nous donner son avis sur notre crise religieuse et en chercher la solution.

Je n'ai pas eu la satisfaction de connaître personnellement le rabbin Elie Benamozegh et je le regrette d'autant plus que j'ai su qu'il s'était intéressé à mes expériences religieuses. En outre, ce que j'ai lu des écrits de ce grand penseur, et en particulier de cet important ouvrage « Israël et l'Humanité », m'a vivement frappé.

On ne saurait s'attendre assurément à ce qu'un rabbin parlant du christianisme se place au même point de vue qu'un théologien chrétien. Cependant la doctrine d'Elie Benamozegh est au fond beaucoup moins destructive du christianisme qu'on ne serait tenté de le croire au premier abord.

Les théologiens chrétiens ne voyaient autrefois dans l'Ancien Testament qu'une préfiguration du Nouveau. C'est Jésus que les prophètes ont annoncé. Le Christ venu, la mission du judaïsme est terminée; une nouvelle alliance se substitue à l'ancienne. Jésus

fonde l'Eglise avec sa hiérarchie et ses sacrements; un jour viendra où le chef de cette Eglise se donnera comme l'interprète infaillible de la doctrine révélée. On ne sait que trop que l'exégèse indépendante et en particulier la critique des Evangiles ont ruiné de fond en comble ces données traditionnelles. Mais alors, avec elles, c'est le christianisme tout entier qui s'écroule comme une construction arbitraire, factice, inconsistante.

Elie Benamozegh prétend en sauver la meilleure part. Il transporte les racines, les fondements du christianisme dans la plus haute tradition hébraïque. La Révélation de Dieu est unique, sa Loi également; mais cette Révélation et cette Loi ont une double face: l'une qui ne regarde qu'Israël, la race sacerdotale, et l'autre destinée à l'humanité tout entière. Cette dernière n'est autre que le messianisme, autrement dit la religion universelle.

Or le christianisme, dans la conception hébraïque telle que nous l'expose l'auteur d'« Israël et l'Humanité », apparaît, de même que l'islamisme, cette autre grande et puissante religion apparaîtra plus tard, comme un essai de réalisation du messianisme israélite. Dans la mesure où il est fidèle à l'idéal prophétique, il doit subsister; dans la mesure où il s'en écarte, il est appelé à se réformer.

Comment le christianisme ainsi conçu peut se rattacher encore à la personnalité de Jésus, c'est une question que la piété individuelle peut trancher pour son propre compte, mais dont la solution n'intéresse

plus directement le messianisme dans son évolution historique. Quelque radicale que soit alors la critique scientifique dans son étude des origines chrétiennes, du caractère et du rôle de Jésus, le christianisme demeure, non plus il est vrai comme une religion achevée, parfaite, définitive, parce que divinement révélée dans toutes ses parties, mais comme un commencement de réalisation d'un plan bien antérieur à la venue de Jésus.

En envisageant les choses sous ce jour-là, on voit que la porte reste ouverte à toutes les réformes, à toutes les améliorations nécessaires, car puisqu'il s'agit d'un essai, on comprend qu'il peut avoir été sur tel ou tel point malheureux et rien ne s'oppose à ce qu'on révise, pour employer l'expression de Benamozegh, la copie sur l'original.

Au contraire, tout ce qu'il y a de meilleur dans la piété chrétienne, la foi en la paternité de Dieu, à la régénération humaine, au triomphe de la paix, de la justice, de la fraternité universelle, tous ces trésors qui ne nous viennent certainement pas du paganisme grec ou romain, mais bien de la tradition, du patrimoine hébraïque, subsistent et peuvent encore légitimement s'appeler la religion de Jésus, car nous ne voyons pas qu'il en eût. ni qu'il en pût avoir une autre. Dans la réalité historique, nous savons qu'il n'a institué aucun rite, aucun sacrement, aucune Eglise. Né juif, il voulut vivre et mourir juif, et depuis les langes sanglants de sa circoncision

jusqu'au suaire embaumé de sa sépulture, accomplir les seuls rites de sa nation [1].

Elie Benamozegh, par le présent ouvrage, a fait justice d'une erreur communément répandue chez nous autres, chrétiens: celle qui consiste à ne voir dans le judaïsme qu'un monothéisme national, qu'une religion ethnique. Il nous montre dans l'antique tradition d'Israël les aspirations les plus nettement universalistes, sans aucune arrière-pensée d'assujetissement des Gentils au mosaïsme. Il apporte ainsi une contribution précieuse à l'étude du problème religieux.

Certes, il n'a pas eu la prétention de tout dire dans un livre, mais il a frayé une voie: il est à souhaiter que d'autres s'y engagent après lui et travaillent par ce moyen à la réconciliation si désirable des juifs, des chrétiens et des musulmans et par eux de la famille humaine tout entière.

Hyacinthe Loyson.

---

[1] Tout ce passage a été, peu de jours après la rédaction de ces lignes, répété textuellement par M. Hyacinthe Loyson dans la conférence qu'il donna le 3 décembre 1911 à l'Union des Libres penseurs et des Libres croyants pour la culture morale et qui fut le dernier discours public de l'inoubliable orateur.

קדש לה׳
להעלות נ״רן
לך קדוש ה׳ מכובד
בני מחמד עיני
טרם אלכה ואראה
שבע שמחות את פניך
נעימות בימינך

À LA GLOIRE
DU DIEU D' ISRAËL ET DE L' HUMANITÉ
ET À LA MÉMOIRE DU FILS BIEN-AIMÉ
QUE JE PLEURE [1],
JE CONSACRE, COMME MON SUPRÊME EFFORT,
CETTE ŒUVRE À LAQUELLE IL TRAVAILLA AVEC MOI
POUR LA DÉFENSE DES SAINTES CROYANCES
QUI NOUS FURENT CHÈRES

[1] Alexandre Benamozegh, jeune homme de grandes espérances, élève-rabbin, mort à la fleur de l'âge à Livourne, en 1878.

AVERTISSEMENT DE L'AUTEUR

Quelques observations préliminaires sur le sujet de cet ouvrage, l'opportunité et la forme de sa publication ne paraîtront pas inutiles. Je n'ignore point qu'on préfère aujourd'hui les livres d'histoire et de critique aux traités dogmatiques. On tient beaucoup, peut-être trop, à être renseigné sur ce qui est, et pas assez sur ce qui doit être. Pourtant il n'en est pas des sciences sociales, morales et philosophiques, comme des sciences descriptives, physiques et naturelles. La méthode qui convient à celles-ci ne s'applique pas à celles-là. Dans le monde physique ce qui importe, c'est de connaître ce qui est; dans le domaine moral, c'est de savoir ce qui doit être; l'étude de l'état présent des choses n'a de valeur qu'autant qu'elle contribue à nous l'apprendre. C'est donc, à mon avis, un travers de notre époque que ce discrédit jeté sur les questions doctrinales et il faut espérer qu'on se ravisera sur ce point comme sur tant d'autres. En outre, le présent travail n'est que la simple constatation d'un fait par l'emploi de la méthode la plus rigoureuse. Les caractères d'une religion universelle se retrouvent partout et toujours dans l'hébraïsme; ce n'est point notre faute si certaines conclusions en découlent nécessairement.

Il est possible toutefois que la franchise avec laquelle j'aborde et discute les plus délicats problèmes m'attire, d'un côté ou de l'autre, quelque hostilité, malgré tout le respect que je professe pour les opinions contraires aux miennes, quelles qu'elles soient. Cette considération cependant ne saurait me décourager. Certes, je n'écris que dans l'espoir de gagner mes lecteurs aux idées que je crois vraies; mais si je devais échouer, malgré tout, plus ou

moins complètement, il me suffira d'avoir jeté un germe qui, j'en ai la ferme conviction, tôt ou tard fructifiera.

Je dois ajouter enfin que si, pour ce travail, j'ai adopté le français, ce n'est pas que je me flatte de pouvoir triompher des difficultés inhérentes à l'emploi d'une langue étrangère, c'est uniquement par le besoin d'être lu. Qu'on veuille donc bien, en me lisant, faire la part des imperfections qu'un Italien de naissance ne pouvait éviter. J'accepte d'avance toutes les critiques, pourvu que l'on daigne m'écouter. Je supplie le lecteur de distinguer entre l'œuvre et son ouvrier et de ne point mépriser le contenu même de l'ouvrage à cause de la forme qui lui a été donnée.

INTRODUCTION

I.

Tout le monde s'accorde à dire que nous traversons une grande crise religieuse, mais on ne remarque pas aussi généralement que celle-ci se présente sous un triple aspect. En effet, au conflit entre la religion et la science qui est à l'état aigu et dont, par conséquent, on se préoccupe davantage, s'ajoutent l'antagonisme des religions entre elles et le travail d'évolution qui s'opère simultanément au sein de chaque Eglise.

La lutte entre les religions a commencé avec le christianisme. Avant qu'il proclamât le Dieu unique et une seule foi pour toute l'humanité, chaque peuple avait ses dieux particuliers et reconnaissait l'empire légitime des divinités étrangères sur les autres contrées; bien loin de chercher à en supplanter le culte comme faux et impie, il croyait que le devoir de chaque nation était d'adorer les dieux qui présidaient à ses destinées. Avec le christianisme au contraire, et c'est son plus grand titre de gloire, il n'y a plus qu'une seule religion qui puisse procurer le salut et tout autre culte devient sacrilège.

Mais si cette nécessité d'unité religieuse est comprise de tous, l'accord ne s'est pourtant pas fait sur le choix de la véritable religion. Après avoir triomphé de l'antique paganisme, le christianisme n'est pas encore parvenu à convertir à ses croyances tous les membres de la famille humaine. Nous ne parlons pas des grandes religions de l'Orient et des religions païennes qui subsistent encore dans les autres parties du monde. Bien que le nombre de leurs

adhérents surpasse de beaucoup celui de toutes les Eglises chrétiennes réunies, il n'est pas douteux qu'elles ne soient depuis longtemps en pleine décadence et que leur influence ne soit nulle ou fort restreinte; ce n'est pas à elles que l'avenir appartient. Les religions qui comptent, ce sont celles qui sont issues de l'hébraïsme; nous ne dirons pas, comme on le fait d'ordinaire, issues de la Bible, parce qu'elles sortent vraiment de l'hébraïsme tout entier, Bible et Tradition, et parce que leur vitalité, leur activité présente et leur avenir dépendent autant de ce qu'elles doivent à la Tradition que de ce qu'elles doivent à la Bible, peut-être même davantage. Malheureusement ces filles de la même mère sont loin de s'entendre et c'est ainsi qu'à l'antagonisme entre la civilisation moderne et la religion vient s'ajouter celui des religions entre elles.

Du moins la paix règne-t-elle dans chacun de ces différents cultes? Nullement. Des tendances diverses travaillent incessamment à troubler l'harmonie intérieure des Eglises. Partout où une autorité extérieure n'impose pas silence aux voix discordantes, les divergences se manifestent au grand jour; elles étalent librement leurs professions de foi dont le nombre ne cesse de se multiplier. Telle est la division des esprits en matière religieuse qu'on en est arrivé à considérer comme l'unique solution possible l'absence de toute croyance dogmatique, c'est-à-dire qu'on fait un gage de concorde de ce qui est précisément la preuve la plus manifeste de la désunion et du morcellement spirituel.

Dans les Eglises mêmes où une autorité s'oppose à toute velléité d'indépendance, l'unité n'est qu'apparente. On se tait, on se réfugie dans l'équivoque, on se soumet, mais en réalité on ne s'entend pas. Il arrive aussi parfois que la proclamation de nouveaux dogmes pousse hors de l'Eglise des hommes qui en étaient naguère encore les membres les plus dévoués. Et ces nouveaux dogmes eux-mêmes, que sont-ils, sinon des variations? Variations consacrées par l'autorité suprême et présentées par elle comme de simples définitions, mais qui n'en révèlent pas moins des modifications profondes survenues dans l'état des croyances, avec cette particularité que les organes officiels qui proclament ces dogmes, sanctionnent des innovations, au moment même où ils prétendent assurer l'immutabilité de la foi. Ainsi la crise intérieure des Eglises achève de compliquer les deux autres conflits.

Mais au fond, nous l'avons dit, il s'agit d'une seule et même crise, qui n'est pas autre chose que la lutte entre la foi et la

raison, soit que celle-ci, en voulant juger le monde et la société, se trouve aux prises avec les croyances traditionnelles, soit qu'elle se mette à étudier, à la lumière de la critique historique, de l'exégèse et de la science, les prétentions contradictoires des diverses religions, soit enfin qu'en travaillant au sein même de chaque Eglise, elle y provoque le libre examen et, incapable de se contenter des anciennes formules, pousse les esprits à en rechercher de nouvelles qui lui permettent de se réconcilier avec la foi.

II.

La crise une fois constatée, on se demande quelle en sera l'issue. La rupture depuis longtemps commencée entre le ciel et la terre, l'idéal religieux et la réalité historique, sera-t-elle consommée pour jamais? Le combat séculaire entre les formes rivales que la religion hébraïque a revêtues n'aura-t-il qu'un résultat purement négatif et la raison humaine devra-t-elle prononcer leur commune déchéance? En d'autres termes sommes-nous à la veille de voir le monothéisme juif convaincu d'impuissance sous ses trois formes, hébraïque, chrétienne et musulmane, et balayé de la face de la terre comme le polythéisme l'a été il y a dix-neuf siècles? Et cette hypothèse se vérifiant, que mettra-t-on à sa place? Sera-ce le rationalisme? Ce n'est pas ici le lieu de discuter à fond la possibilité de cette substitution. On a écrit sur l'insuffisance du rationalisme pur comme religion bien des pages érudites. On a montré avec raison qu'il ne saurait jamais être la religion du grand nombre et qu'il est incapable de satisfaire les besoins du cœur humain. Mais une étude plus attentive nous ferait découvrir sans peine des arguments plus sérieux encore, plus philosophiques, plus profonds.

On verrait en effet que la Religion, adoration et culte de l'Absolu, ne peut être un simple produit de l'esprit humain; son rôle étant de contenter la raison, de lui ouvrir des horizons inconnus et de l'initier à une vie supérieure, il faut, pour être l'expression de la vérité totale, qu'elle embrasse non seulement tout l'ensemble des choses intelligibles, mais encore ce côté mystérieux de l'éternelle existence qui surpasse et surpassera toujours nos sens et nos facultés, autrement dit il faut qu'elle soit révélée. On verrait que toute religion rationaliste, nécessairement changeante comme

la raison elle-même dont elle émanerait, est une impossibilité, car l'adoration implique la croyance inébranlable que son objet est la vérité immuable, sans quoi ce serait une adoration toute provisoire et l'on a quelque peine à se représenter l' humanité prosternée devant un autel qu'elle aurait la certitude de voir renversé demain.

Qu'on ne se méprenne pas cependant sur notre pensée; nous ne voulons pas dire que la Révélation une fois admise, l'esprit humain se trouve pour toujours arrêté dans sa marche et qu' il n'ait pas à étudier de plus en plus, soit la nécessité de cette révélation, soit le sens et la portée qu' il lui faut attribuer, de même qu' il a à examiner aussi les titres et la valeur des diverses révélations qui réclament son adhésion religieuse. Nous affirmons seulement qu'au sein d'une religion révélée, l'esprit humain croit adorer la vérité absolue, tandis qu' il est de l'essence d'une religion rationaliste de ne permettre aucune confiance de ce genre et de n'offrir à ses fidèles que des abris momentanés. L'histoire est là d'ailleurs pour nous prouver que tous les essais de cultes purement rationalistes ont sombré dans l'impuissance et le ridicule et que la nécessité d'une religion révélée se fonde aussi bien sur la nature de l' homme que sur celle de Dieu.

Aurons-nous donc un nouveau Sinaï? Une Loi nouvelle nous viendra-t-elle du ciel? Il n'est personne qui attende de ce côté-là le salut de l'humanité. Ceux qui croient aux révélations anciennes ne pensent pas pouvoir sans infidélité en espérer une nouvelle et ceux qui n'y veulent voir que des légendes ne sauraient admettre aujourd'hui la possibilité de ce qu'ils nient dans le passé. D'autre part, les penseurs indépendants, tout en admettant le principe et la nécessité d'une Révélation, sont bien loin de considérer celle-ci à la manière des simples comme un phénomène miraculeux détaché de la vie, du développement historique de l' humanité, sans aucun lien avec l'organisation psychologique de la nature humaine. Ils comprennent que la Révélation, si elle existe, ne peut être qu'unique comme cette autre révélation matérielle qui est la nature et qu'elle doit être, comme celle-ci, immuable. Ils savent enfin qu'elle n'est possible qu'au début de l'humanité, car une faculté toute spéciale, la spontanéité, fonctionne, à ces premiers âges, en religion comme dans toutes les branches de l'activité humaine; elle cesse ensuite pour ne plus revenir, lorsque la vie spirituelle et matérielle est enfin établie sur ses bases. Les seules traces de cette faculté primitive, dernières lueurs d'un flambeau qui s'éteint,

nous apparaissent plus tard, à de très rares intervalles, chez ces êtres à part qui, dans l'état adulte de l'humanité, semblent conserver les privilèges de son enfance, ou qui, du sommet où les place leur exceptionnel génie, voient poindre à l'extrême horizon l'aube des créations nouvelles.

Si donc il n'y a plus de révélation à attendre à notre époque, s'il ne faut plus compter ni sur le judaïsme, ni sur le christianisme ou l'islamisme, si la raison toute seule est incapable de créer un culte durable, quel sera l'avenir religieux de l'humanité? Se passera-t-elle de toute religion? Nous serions surpris qu'il se rencontrât encore quelques esprits sérieux capables d'admettre la possibilité d'une telle solution et de la croire définitive.

Soit que l'on ait la foi, soit que l'on ne veuille voir dans les croyances religieuses qu'une décevante illusion, personne en effet ne songe à nier cet instinct puissant qui pousse tout être pensant à adorer quelque chose de supérieur. Comment donc parviendra-t-on à donner satisfaction à cet instinct, l'un des plus forts sans contredit et, selon la direction qu'on lui imprime, l'un des plus féconds de notre espèce? Le genre humain se verrait-il condamné, dans la fonction la plus sublime de sa constitution spirituelle, à une soif inapaisée et la nature n'aurait-elle enfanté la plus parfaite de ses créatures que pour l'assujétir à une révoltante contradiction dont aucune autre de ses œuvres n'offre le moindre exemple? Et quel sera le sort de l'homme ainsi mutilé? que deviendront les institutions sociales qui toutes ont à leur base un principe fourni par la science par excellence, qu'on l'appelle la métaphysique ou la religion? On a dit à très juste raison que la métaphysique n'est que de la théologie en robe courte; elle ne gardera pas longtemps droit de cité, après que la religion proprement dite aura été définitivement congédiée. Le malheur est que le droit, la justice, la beauté morale, la vertu, la liberté, l'héroïsme, le sacrifice ne sont pas autre chose que de la métaphysique en pratique et l'on ne voit pas en vérité comment de telles notions pourront encore être conservées, quand on en aura tari l'unique source.

Assurément tout le monde n'aperçoit pas immédiatement le résultat final d'un principe posé. La société a une telle force d'inertie qu'il faut toujours plus ou moins de temps pour que les transformations opérées par les idées qu'elle accepte apparaissent enfin dans toute leur étendue, mais la logique tire toujours à la longue les conséquences des prémisses. Déjà même certains libres

penseurs ont pris hardiment leur parti de voir la morale disparaître avec la métaphysique et céder la place à l'intérêt personnel comme unique règle de conduite. Ainsi s'enchaînent fatalement les négations, précipitant les hommes sans religion jusqu'au bord d'un abîme d'où l'œil recule épouvanté.

On se demande donc vers qui se tournera l'humanité, quand elle aura rejeté comme surannés tous les cultes traditionnels et que, néanmoins, le besoin de religion se fera de plus en plus impérieusement sentir. Pour résoudre ce problème une double recherche est nécessaire et nous y convions maintenant nos lecteurs.

III.

Toutes les religions, que la libre pensée proclame aujourd'hui déchues, ont-elles fait leurs preuves d'une manière complète, et en second lieu, est-ce bien comme religions universelles qu'elles ont exercé leur action dans l'histoire? En ce qui concerne le christianisme et l'islamisme, cela n'est pas douteux. Or ces deux religions ayant présenté pour ainsi dire une double version d'un même original, l'hébraïsme, puisque l'une et l'autre a prétendu réaliser la véritable religion d'Israël, il semble que celle-ci se trouve à son tour, et par le fait même, doublement convaincue d'impuissance. Il n'en est rien cependant. Si le christianisme et l'islamisme ont donné au monde tout ce qu'ils étaient susceptibles de lui apporter, on n'en peut pas dire autant du judaïsme traduit par eux de la façon la plus incomplète et la plus défectueuse. On ne saurait prétendre surtout que le judaïsme ait jamais fait ses preuves sous l'aspect de religion universelle. Mais le judaïsme est-il une religion universelle?

A cette question répond un fait vraiment unique dans l'histoire religieuse, trop méconnu cependant et que nos modestes efforts tendront à mettre en lumière: c'est que le judaïsme a donné naissance à deux puissantes religions qui, dès leur apparition, n'ont aspiré à rien moins qu'à convertir le genre humain tout entier. Peut-on soutenir que cette tendance commune au christianisme et à l'islamisme soit étrangère à la religion juive, mère de l'un et de l'autre? Où donc auraient-ils puisé ce principe inconnu à l'antiquité polithéiste et contraire à son génie? Serait-ce chez les philosophes? Chacun sait que les fondateurs de ces deux religions

n'ont point cherché auprès d'eux leurs inspirations. Se pourrait-il qu'ils le possédassent comme un bien propre dont ils ne seraient redevables à personne? Mais en ce cas on ne voit pas comment, avec des aspirations entièrement nouvelles, ils auraient pu se donner pour les représentants authentiques, pour les légitimes héritiers du judaïsme, déclarant solennellement, comme ils l'ont fait l'un et l'autre, que leur rôle se bornait à réaliser ses promesses. Il est à peine besoin d'ajouter que tout, dans la vie de Jésus comme dans celle de Mahomet, s'oppose à cette hypothèse d'une conception originale se détachant du fond commun. D'ailleurs le génie lui-même a besoin d'une culture appropriée et de circonstances favorables pour s'élever à de telles hauteurs et si l'idée première de cet empire universel des âmes n'avait point existé en Israël, c'est en vain que des hommes, si grands qu'ils fussent, l'auraient prêchée; ils n'auraient trouvé ni apôtres pour propager leurs doctrines, ni fidèles pour les embrasser. On ne peut pas dire que ce principe, mal défini au début, s'est peu à peu précisé comme toutes les conceptions nouvelles, après une longue période d'évolution, car pour ne parler que du christianisme, dont l'islamisme plus tard n'a fait que suivre l'exemple, il est certain que son ardeur de prosélytisme l'a poussé de suite vers les Gentils aussi bien que vers les Israélites.

Si le judaïsme n'avait été qu'un culte purement national comme ceux des peuples polythéistes, qui du moins, nous l'avons dit, n'excluaient point les dieux rivaux, il n'aurait pu donner naissance à deux religions aux aspirations vraiment universelles. Mais il est bien plus absurde encore de supposer qu'avec sa foi au Dieu unique il pouvait se désintéresser du sort de l'humanité, si bien que Jésus et Mahomet auraient été obligés de chercher ailleurs que chez lui l'idée d'une seule religion pour tous les hommes. Car si l'on peut admettre qu'un dieu local devienne à la longue, en triomphant de ses concurrents, le Dieu universel dans la pensée de ses adorateurs, il est absurde d'imaginer un Dieu unique qui se serait attaché exclusivement une seule nation en rejetant irrévocablement tous les autres peuples.

Mais alors, nous dira-t-on, qu'est-ce que cette substitution de la Gentilité à Israël proclamée par le christianisme au moment où il se sépara définitivement du judaïsme? N'est-ce pas la foi chrétienne et universelle qui prend la place de la foi juive et nationale? Non, c'est la rupture de l'association de deux idées qui

n'avaient jamais cessé de coexister chez les Juifs, c'est le sacrifice de la seconde à la première, c'est la déchéance prononcée contre Israël, le peuple prêtre, au profit des Gentils qui deviennent désormais, par leur croyance en Jésus, le seul véritable peuple de Dieu.

On nous objectera peut-être: que signifient donc ces deux tendances qui divisèrent les premiers chrétiens, alors que les uns voulaient conserver intégralement le judaïsme et que les autres proclamaient la complète abolition de l'ancien culte? Elles se conçoivent fort bien, si l'on admet l'hypothèse que l'idée d'une religion universelle faisait à ce moment-là pour la première fois son apparition dans le monde sur les ruines du nationalisme religieux; au contraire, ces luttes semblent inexplicables dans le cas où les deux notions auraient coexisté auparavant. Mais si l'on prête un peu d'attention au grand fait que nous allons signaler, il est facile de se détromper.

Nous recherchions tout à l'heure si le judaïsme est une religion universelle et nous répondions affirmativement. Ce n'est pas ainsi en réalité que la question devait être posée. Nous devions nous demander plutôt: *le judaïsme a-t-il une religion universelle?* C'est dans cette manière de formuler le problème que se trouve l'explication du plus grand phénomène religieux de l'antiquité, la clef des disputes aux premiers siècles de l'ère chrétienne, la solution de la crise que traversent actuellement les différentes Eglises et, pour tout dire, la dernière espérance religieuse de l'humanité. Et c'est parce que nous l'entendions ainsi que nous avons répondu sans hésitation que le judaïsme est une religion universelle, car autrement les faits nous auraient immédiatement infligé un éclatant démenti. A l'exception du dogme et de toute la partie morale, il n'y a rien en effet dans la législation mosaïque qui convienne à un culte universel. Tout y porte l'empreinte du particularisme le plus exclusif et il suffit d'imaginer le judaïsme embrassé par tout le monde et fonctionnant dans la plénitude de sa vie et de ses organes pour se convaincre qu'il n'est point, comme culte, destiné à tous les peuples, tant les impossibilités pratiques et les anomalies apparaîtraient alors nombreuses et choquantes. Et c'est ce qui a toujours trompé et ce qui trompe encore tant d'esprits de bonne foi sur la véritable nature de l'hébraïsme et même sur la conception juive de la Divinité, au point qu'ils ne savent voir dans la religion d'Israël qu'un culte purement national. Mais il

leur est facile de revenir de leur erreur en recherchant avec nous, comme nous les y invitons, si le judaïsme n'a pas les éléments d'une religion universelle. Ils reconnaîtront alors qu'il possède en effet, qu'il contient dans son sein, de même que la fleur cache le fruit, la religion réservée au genre humain tout entier, et dont la législation mosaïque, en apparence si incompatible avec cette haute destinée, n'est que l'écorce ou l'enveloppe extérieure.

C'est pour la conservation et l'établissement de cette religion que le judaïsme a vécu, qu'il a lutté et souffert, c'est avec elle et par elle qu'il est appelé à triompher. Etudier de près ce grand phénomène, découvrir les rapports qui unissent en Israël le culte national et le culte universel, montrer l'action et la réaction de l'un sur l'autre, tel est en grande partie le sujet même de cet ouvrage.

IV.

Nous devons faire remarquer ici tout d'abord que la constitution d'une religion universelle, but final du judaïsme, exigeait de lui un surcroît de rigueur dans ses dispositions particularistes. C'est à l'humanité future qu'il songeait; il fallait donc nécessairement qu'il s'isolât davantage du milieu actuel. Comme il n'entrevoyait que dans un très lointain avenir la réalisation de ses aspirations, il devait prémunir d'autant mieux ses fidèles contre les périls, les faiblesses et les surprises d'un long et pénible voyage, afin que, le moment venu, il fussent en état de s'acquitter dignement de leur mission. Il s'était formé un idéal que tout tendait à compromettre autour de lui; il convenait donc qu'il se tînt sagement à l'écart de ce qui pouvait le détourner lui-même du but désiré. Dans sa carrière séculaire, il dut arriver à Israël ce qui advient à ces esprits supérieurs qui ne peuvent travailler au bien général sans soulever certains mécontentements, ni entretenir en eux la flamme sacrée de l'amour pour tous les hommes sans fuir un peu l'affligeant spectacle de leurs bassesses.

Et c'est ainsi que le peuple le plus cosmopolite, le seul qui se soit élevé dans l'antiquité à la conception sublime du Dieu unique et d'une seule humanité et qui, à toute époque et dans tous les lieux, se soit donné la tâche de reconstituer la famille humaine, a été considéré comme le plus égoïste, non seulement par les anciens

qui n'ont jamais rien compris à ses principes et à ses institutions, mais encore par la plupart de ceux qui étudient aujourd'hui son histoire. Tel est, nous le répétons, le sort des vrais amis de l'humanité. Leur éloignement de la foule est traité de misanthropie et l'on prend pour de l'orgueil le respect qu'ils ont de la dignité humaine et pour de la haine leur dégoût de tout ce qui est vil. Mais les apparences ne sauraient tromper l'observateur impartial qui n'a pas de peine à reconnaître précisément dans ces prétendus défauts les marques d'une grande et noble passion.

En outre, si l'on examine de près cette législation mosaïque qui semble élever entre Israël et le genre humain une infranchissable barrière, on découvre bientôt la raison de ces lois particulières d'autant plus sévères et plus étroites que le but à atteindre était plus sublime et plus éloigné aussi. Le culte spécial d'Israël était la sauvegarde, le moyen de réalisation de le vraie religion universelle ou noachisme, pour employer le mot des rabbins, et nous trouvons là l'explication de tout ce qui autrement demeure incompréhensible dans les doctrines, les lois et l'histoire du peuple juif. C'est aussi ce qui nous permet de comprendre l'avénement du christianisme, ce grand fait de l'histoire, qui sans cela serait un effet sans cause ou, pour parler plus exactement, un effet contraire à sa cause, puisque de la religion en apparence la moins cosmopolite, la moins humanitaire, seraient issus le culte et la doctrine les plus universels que le monde ait jamais vus. Et pour rendre l'énigme plus insoluble encore, ce serait en invoquant les croyances d'Israël, en se réclamant de ses prophètes, en se donnant pour le continuateur de ses traditions, que le christianisme aurait revendiqué l'empire des âmes et qu'il aurait lutté et remporté tant de victoires.

Mais non, tout est infiniment plus simple. Ce qui a enfanté la prédication chrétienne, c'est cette foi en la religion universelle que les juifs croyaient contenue en germe dans leur antique doctrine et dont ils devaient un jour établir le règne. C'est elle qui a donné aux disciples de Jésus la conviction d'être les organes d'une mission providentielle et le courage d'en poursuivre jusqu'au bout du monde l'accomplissement. Sur ce point-là l'accord entre israélites et chrétiens fut inaltérable. Au plus fort des disputes sur la notion de Dieu et du Messie, sur la question de l'abolition ou de l'immutabilité de la Loi, alors que les querelles éclataient et s'envenimaient jusqu'à produire cette scission qui dure depuis des siècles, jamais

il n'y eut entre eux des divergences d'idées sur les aspirations universelles qui leur étaient communes, sur le devoir d'évangéliser les nations et de les amener au culte du vrai Dieu. Sans cette croyance fondamentale et familière aux uns comme aux autres, tout est mystère et contradiction dans l'histoire des premiers siècles du christianisme; avec elle au contraire, tout devient intelligible et logique dans la succession des événements.

Qui donc d'ailleurs l'a jamais mise en doute? La science, bien loin de le faire, cherche uniquement dans le judaïsme les antécédents de la religion chrétienne. On peut, durant les diverses périodes de son développement, admettre tel emprunt fait à des sources étrangères, telle influence nouvelle dans la formation de ses dogmes, mais quant aux conditions mêmes de sa naissance, on ne saurait, de l'aveu des critiques, les trouver ailleurs que dans l'hébraïsme. Les diverses orthodoxies chrétiennes sont pareillement unanimes sur ce point. Pour elles, comme pour la science indépendante, le christianisme est le légitime héritier de la religion d'Israël: c'est son idéal qu'il s'est efforcé d'atteindre, ce sont ses promesses de vocation des Gentils qu'il a voulu réaliser, c'est son Messie, son messianisme qu'il a prétendu apporter aux nations. Voilà un fait sur lequel tout le monde est d'accord.

Après avoir ainsi précisé notre pensée, abordons maintenant l'examen des questions que nous nous posions tout à l'heure; voyons si le judaïsme, comme les religions issues de lui, a fait ses preuves et s'il les a faites comme étant ou possédant la religion universelle. Ce n'est point du mosaïsme, en tant que loi sacerdotale propre à Israël, que nous avons à nous occuper ici. Certes, nul ne contestera que cette religion-là a bien fait ses preuves et dans quelles conditions vraiment extraordinaires! Son étonnante vitalité, sa sève inépuisable, sa force de résistance, d'abord contre les Juifs eux-mêmes, peuple rebelle s'il en fut, et qu'elle est parvenue pourtant à plier à son joug au point d'en faire un peuple de martyrs, puis contre le monde entier ligué au cours des siècles pour l'exterminer, tout nous donne lieu de croire qu'une telle religion avait une raison d'être et un grand but à atteindre, autrement il serait insensé de parler encore d'une philosophie de l'histoire. Mais c'est cette religion universelle, dont l'hébraïsme gardait le dépôt sacré, que nous devons étudier ici plus particulièrement pour rechercher si vraiment elle a déjà donné au monde tout ce que, d'après ses principes, on était en droit d'en attendre.

V.

L'insuffisance et la disparition progressive des divers polythéismes anciens et modernes ne prouvent rien contre la valeur qu'on peut encore attribuer pour l'avenir à la religion hébraïque, car entre elle et les divers cultes païens il n'y a aucun point de contact; l'opposition est au contraire absolue et jamais un culte de cette nature ne s'est présenté comme le successeur légitime du judaïsme. Cette chute du polythéisme apparaît même comme l'accomplissement des promesses des Prophètes, comme une préparation du règne messianique qu'ils ont annoncé.

Mais en face des deux grandes religions auxquelles il a donné naissance, la situation de l'hébraïsme est bien différente. Elles ont prétendu toutes deux réaliser l'idéal des voyants d'Israël et comme ni l'une ni l'autre ne se trouve aujourd'hui d'accord ni avec la science, ni avec la conscience moderne, on pourrait croire que l'arrêt de condamnation qui les frappe implique aussi l'incapacité définitive du judaïsme lui-même, en sorte que c'en serait fait des religions bibliques sous tous leurs aspects. Non seulement ces deux formes du messianisme juif auraient épuisé l'idéal hébraïque, mais comme on suppose généralement qu'elles constituaient sur lui un remarquable progrès, leur insuffisance une fois démontrée entraînerait à plus forte raison l'irrémédiable déchéance de la religion mère: puisqu'elle leur était inférieure. Nous espérons établir par cet ouvrage, si Dieu nous vient en aide, ce qu'il faut penser de cette condamnation. Nous verrons si l'hébraïsme n'a plus rien à apprendre à l'humanité qui a tout appris de lui, mais dès maintenant quelques considérations générales nous paraissent nécessaires.

Et d'abord, de qui tient-on ce prétendu idéal hébraïque qu'on prétend aujourd'hui convaincu d'impuissance? A part quelques très rares et récentes exceptions, on ne sait de l'hébraïsme que ce que le christianisme et l'islamisme en ont fait connaître; ce sont ces deux religions qui l'ont présenté au monde et c'est d'après l'image qu'elles en ont donnée qu'on l'a jugé tantôt admirable, tantôt digne de mépris. On peut croire que l'image a été exacte ou douter de sa fidélité. Toujours est-il que le judaïsme n'est entré à aucun moment en contact immédiat avec l'humanité; sauf une

période, d'ailleurs très remarquable, de prosélytisme actif dans le siècle qui précéda l'apparition du christianisme, il n'eut jamais l'occasion de se révéler directement au monde et d'entreprendre lui-même, sans intermédiaire plus ou moins fidèle, la réalisation de son véritable idéal.

De fait, l'exactitude de l'image que le christianisme et l'islamisme ont donnée du messianisme d'Israël n'est rien moins que prouvée; elle n'est même nullement probable. Il faudrait reconnaître avant tout une origine divine à l'une et l'autre de ces religions pour admettre que l'hébraïsme ait pu parvenir sans altération aux fidèles des deux Eglises. Sans un éclatant miracle cela est en effet de toute impossibilité. Qu'on se représente la Synagogue juive à la naissance du christianisme, avec ses Ecritures, ses traditions, ses nombreuses et savantes écoles et ses docteurs qui remontent, par une chaîne ininterrompue, jusqu'aux prophètes de la Captivité babylonienne et même, s'il faut les en croire, jusqu'au Sinaï. Depuis de longs siècles, ils ne font qu'étudier nuit et jour, propager et appliquer la doctrine de la Thora. Un homme surgit tout à coup; il s'appelle Jésus. Est-ce un Dieu? est-ce un homme? S'il est Dieu, tout est dit; car il en saura évidemment davantage que tous les docteurs de tous les âges sur la nature de la vraie religion. Mais si Jésus était Dieu, sommes-nous sûrs pour cela que l'idée qu'on s'est faite dans son Eglise du messianisme prêché par lui soit celle qu'il en avait lui-même? Pour le croire, il faudrait que l'infaillibilité du fondateur du christianisme eût été accordée à ses successeurs immédiats et aux successeurs de ses successeurs jusqu'à nos jours, car ces Juifs ignorants, étrangers aux foyers de la doctrine hébraïque, tels qu'on nous dépeint les apôtres et les hommes de la première génération chrétienne, ne pouvaient, sans une assistance céleste toute particulière, conserver l'idéal d'Israël et l'interpréter exactement, sans s'en écarter jamais. Il est logique d'admettre, comme le fait précisément l'Eglise catholique romaine, la plus conséquente de toutes les Eglises chrétiennes, qu'une institution divine doit demeurer préservée de toute erreur, que Dieu ne se borne pas à parler, mais qu'il doit assurer la conservation invariable de sa parole. Mais qu'on y prenne garde. Si ce principe est vrai, il faut commencer par le reconnaître pour le judaïsme lui-même; il faut croire que la voix du Sinaï ne pouvait manquer de retentir d'âge en âge et que Dieu a garanti à la religion israélite cette infaillibilité, cette assistance

surnaturelle que l'Eglise romaine juge nécessaire de s'attribuer aujourd'hui.

Si au contraire Jésus n'était qu'un homme, comme le pensent non seulement toutes les autres religions et tous les rationalistes, mais encore les Eglises chrétiennes, si nombreuses de nos jours, pour lesquelles la divinité du héros des Evangiles a cessé d'être un dogme, est-il raisonnable de supposer qu'en jugeant le christianisme on juge du même coup l'hébraïsme et que celui-ci a été si parfaitement compris et si fidèlement représenté au cours des siècles par la religion chrétienne que la chute de celle-ci entraîne inévitablement la déchéance de celle qui lui a donné naissance? Quoi! sans aucun miracle, sans intervention directe de Dieu, un jeune homme médiocrement instruit peut-il s'arroger le droit de parler au nom d'une très ancienne nation en pleine possession de ses monuments scripturaires et de ses traditions? Bien plus, peut-il contredire ses enseignements les plus formels et malgré les solennelles protestations de tout un peuple prétendre être cru sur parole? Et lorsqu'il s'agit de connaître la vraie nature du judaïsme, le bon sens permet-il d'admettre que les successeurs du jeune novateur, pour la plupart d'origine païenne, soient préférés aux représentants authentiques de l'antique religion? Et si le mond finit par trouver, à tort ou à raison, que les progrès de l'intelligence humaine ont dépassé sur certains points l'idéal chrétien, est-il juste d'englober celui d'Israél dans le même arrêt de condamnation? L'équité la plus élémentaire comme la simple logique, le respect pour la vérité et l'interêt même de notre avenir religieux s'opposent formellement à une telle confusion.

Quel est donc cet hébraïsme qu'on a cru posséder et connaître à fond pendant des siècles, en sorte qu'on n'en saurait plus rien apprendre de nouveau? Ce n'est qu'un hébraïsme de seconde main, découronné, arraché à la source même de sa vie et exposé de la façon la plus inexpérimentée et sans le moindre ménagement à l'action profondément modifiante et délétère de préjugés, de doctrines et de civilisations qui n'avaient rien de commun avec lui. N'est-il pas plus que douteux que dans de telles conditions l'essai de réalisation du messianisme juif ait pu s'effectuer d'une manière complète et satisfaisante? En vérité, une religion ne vaut que par ce qu'elle proclame elle-même et non par ce que d'autres prêchent en son nom. Il ne suffit pas de dire: Voilà le messianisme annoncé par les prophètes d'Israël; il faut examiner s'il a été bien compris,

bien interprété et surtout enseigné et appliqué avec une scrupuleuse exactitude. Vienne le jour où l'humanité commence à s'apercevoir que ce prétendu messianisme ne répond plus à l'idée qu'elle se forme d'une institution divine, que doit-elle faire? Peut-elle sans injustice rejeter, les yeux fermés, le véritable hébraïsme, sous prétexte qu'on lui a présenté jadis comme le réalisant une religion qui se trouve aujourd'hui en contradiction avec ses croyances les plus fondamentales et ses plus chères aspirations? Non certes; son devoir comme son intérêt, c'est de remonter aux sources et de prendre directement connaissance des textes et des traditions israélites qui concernent le règne messianique, la religion universelle promise aux nations; c'est d'étudier jusqu'à quel point l'idéal de l'humanité, d'après le judaïsme, le *christianisme* véritable, a été atteint par ceux qui se sont arrogé ses titres, ses droits et sa mission.

Si cet examen impartial démontre que la religion chrétienne a pleinement réalisé le messianisme d'Israël, ce sera le cas de condamner celui-ci et de rejeter la Bible comme une source définitivement épuisée. Mais si l'on découvre au contraire, entre l'hébraïsme et les essais d'universalisation qui en ont été faits, une différence telle que l'on puisse continuer à croire à la valeur propre de la Révélation mosaïque et de son idéal messianique, s'il est même possible de rester chrétien, dans la plus large acception du mot, sans abdiquer pour cela la qualité d'homme raisonnable et de citoyen, quel bonheur inespéré! quelle perspective pour l'avenir religieux de l'humanité! et par conséquent quel coupable aveuglement que de négliger cette chance de salut et de condamner le judaïsme sans l'avoir jamais écouté!

VI.

C'est pour faire entendre dans la crise présente la voix d'Israël, que ce livre a été écrit. Pour atteindre notre but, une double démonstration s'impose à nous, car nous nous adressons à la fois aux rationalistes et aux messianistes ou chrétiens des diverses Eglises. Aux premiers, trop enclins à dénier au judaïsme tout caractère d'universalisme, nous avons à prouver que cette religion est tout autre chose qu'un culte particulariste ou national comme ceux dont l'antiquité nous offre tant d'exemples, qu'elle constitue au

contraire une exception frappante et que cette dérogation aux lois de l'histoire est à elle seule une preuve en faveur de la révélation, c'est-à-dire de l'origine supérieure de la religion d'Israël et, par conséquent, de sa valeur et de son rôle spécial dans les destinées de l'humanité. Aux seconds, nous aurons à exposer cette loi noachide ou universelle que le judaïsme a précieusement conservée et qui a été le point de départ et la force impulsive de la prédication chrétienne dans le monde; nous leur montrerons quelle est la véritable conception juive de l'homme, des peuples et de l'humanité organisée en un tout harmonique. Les uns et les autres ne peuvent que gagner à cette étude; ils reconnaîtront, nous en avons le ferme espoir, que l'hébraïsme, auquel l'humanité jadis a déjà fait appel, lui offre aujourd'hui encore une ancre de salut.

On ne saurait contester que lorsqu'une forme religieuse a fait son temps, c'est encore à elle cependant qu'il faut recourir, pour chercher à établir, sur quelque terrain inexploré et à l'aide de quelque germe préexistant, la forme qui doit lui succéder. Les religions dites naturelles ou purement rationnelles n'ont pas de prise profonde sur l'âme humaine. Il y a une loi de continuité à laquelle on ne peut se soustraire et les innovations ne naissent viables qu'autant qu'elles ont été longuement préparées au sein des précédentes institutions. Par conséquent, la religion de l'avenir doit avoir sa base dans quelque religion positive et traditionnelle, investie du mystérieux prestige de l'antiquité. Or, de toutes les religions anciennes, le judaïsme est la seule qui déclare posséder un idéal religieux pour l'humanité tout entière et, par un privilège exceptionnel, il a déjà donné naissance aux deux grandes religions qui se partagent actuellement le monde civilisé et qui croient avoir pour elles l'avenir. La transformation à opérer sera donc d'autant plus facile et plus naturelle qu'il s'agit en réalité de l'idéal que le christianisme et l'islamisme ont cherché à faire prévaloir. Seulement leur œuvre n'est qu'une copie qui doit être mise en face de l'original; partout où elle se trouvera infidèle, partout où elle aura péché soit par excès, soit par défaut, partout enfin où il sera établi que des idées étrangères ont réussi à s'introduire, la rectification s'imposera d'elle-même. Il ne s'agit ni de démolition, ni de révolution religieuse, ni de reconstruction à nouveau; il ne doit y avoir ni déchirement, ni solution de continuité; le christianisme sera toujours ce qu'il prétend être: le messianisme, seulement, dans toutes ses parties défectueuses, il se sera réformé.

Tous ceux que préoccupe l'avenir de l'humanité rêvent pour elle une religion qui respecte pleinement et les besoins de la foi et les principes essentiels de la raison moderne, mais ils comprennent aussi la nécessité de rattacher cette religion au passé et de maintenir les anciennes croyances dans tout ce qu'elles ont de compatible avec ces mêmes principes. « Il est naturel, di Hartmann, que ces efforts se rattachent aux religions traditionnelles, soit parce que ce serait une entreprise hasardée et inexécutable de tout recommencer, soit parce que l'idée de la *continuité historique* s'est imposée à la conscience moderne comme celle d'un bien inappréciable, impossible à remplacer et tel que, pour le conserver, aucune concession admissible ne doit paraître excessive » (1).

Mais comme les diverses tentatives de conciliation entre la raison, la civilisation et la foi paraissent pâles auprès du rayon de lumière qui brille à l'horizon, dès que l'on se tourne du côté de l'idéal hébraïque! Les combinaisons artificielles, les synthèses compliquées qu'on imagine, loin de pouvoir satisfaire les besoins de l'humanité, apparaissent plutôt comme un indice d'extrême épuisement religieux; tout est arbitraire, décousu, hétérogène, sans prestige ni autorité, même sur la conscience de ceux qui inventent ces systèmes. Avec la doctrine hébraïque au contraire, qui forme un tout parfaitement homogène et qui présente avec les deux plus grandes religions existantes toute l'affinité désirable, puisqu'elle en est la mère incontestée, c'est la religion la plus ancienne qui va devenir la plus nouvelle; c'est de la source d'où a jailli déjà tant d'eau fécondante qu'un nouveau jet bienfaisant va sortir.

Et d'ailleurs en face du christianisme et de l'islamisme, du premier surtout avec sa durée de dix-neuf siècles, sa chaîne ininterrompue d'apôtres, de pères, de docteurs, avec sa majestueuse hiérarchie, son origine prétendue divine et son infaillibilité, il faut bien convenir que toute religion si raisonnable, si philosophique, si morale soit-elle, fera toujours pauvre figure tant que ses fondements ne reposeront que sur la seule raison. Pour rivaliser avec ces cultes puissants, il faut autre chose que des créations individuelles plus ou moins ingénieuses. A des religions si anciennes, il en faut pouvoir opposer une autre d'une durée plus respectable encore. En face de leur longue et vénérable tradition et des preuves d'origine surnaturelle qu'elles allèguent, il s'agit de produire une

(1) *La religion de l'avenir*, trad. franç. édit. Alcan, p. 9.

autre tradition plus antique et plus auguste et des titres plus authentiquement divins. Enfin, pour remplacer une autorité qui se déclare infallible et qui ne se constitue que l'an un de l'ère chrétienne ou de l'hégire en infligeant, par une singulière contradiction, un démenti au principe même dont elle se réclame, on doit chercher une autre infaillibilité bien plus sérieuse qui, commencée avec l'histoire de l'homme sur la terre, ne finira qu'avec lui. Or, nous le demandons encore à tous ceux qu'intéressent les besoins religieux de l'humanité, existe-t-il en dehors du judaïsme, non dans sa partie ethnique, mais dans ce qu'il a d'universel, une autre religion qui soit en état de répondre à ces conditions, sans lesquelles on ne saurait rien constituer de solide et de durable?

VII.

Et maintenant nous nous tournons vers les fils des deux grands messianismes, chrétien et musulman. C'est aux chrétiens en particulier que nous voudrions adresser une franche et respectueuse parole et Dieu sait si c'est avec la crainte dans le cœur que nos avances ne soient prises pour de l'hypocrisie. Non! nul homme impartial et raisonnable ne peut s'empêcher de reconnaître et d'apprécier comme il convient la haute valeur de ces deux grandes religions et plus spécialement du christianisme. Il n'est pas de juif digne de ce nom qui ne se réjouisse de la grande transformation opérée par elles dans un monde que souillaient autrefois tant d'erreurs et de misères morales. On ne saurait entendre les noms les plus augustes et les plus chers du judaïsme, les échos de ses livres sacrés, le souvenir de ses grands évènements, ses hymnes et ses prophéties sur la bouche de tant de millions d'anciens païens de toute race réunis pour adorer le Dieu d'Israël dans les églises et dans les mosquées, sans se sentir pénétré d'une légitime fierté, de reconnaissance et d'amour envers le Dieu qui a opéré de si grands miracles. Quant à nous, il ne nous est jamais arrivé d'entendre sur les lèvres d'un prêtre les psaumes de David sans éprouver de tels sentiments. Jamais la lecture de certains passages des Evangiles ne nous a laissé froid; la simplicité, la grandeur, la tendresse infinie que respirent ces pages nous bouleversaient jusqu'au fond de l'âme; des larmes involontaires coulaient de nos yeux et nous eussions été facilement gagné par le charme

de ce livre, si une grâce particulière ne nous avait fait triompher de la grâce elle-même et si nous n'avions été familiarisé depuis longtemps avec ces émotions par les écrits de nos docteurs, par l'Haggada surtout dont l'Evangile n'est qu'un feuillet détaché et qui, avec lui et sans lui, a conquis et conquerra le monde comme l'a dit Renan.

Nous nous abandonnions alors d'autant plus librement à ces douces impressions que nous avions conscience de rentrer dans un domaine qui nous appartient, de jouir ainsi de notre propre bien et d'être d'autant plus juif que nous rendions mieux justice au christianisme. Et nous disions alors: qu'importe que les passions humaines se soient conjurées ici comme partout pour accomplir leur œuvre néfaste! qu'importe qu'entre juifs et chrétiens la haine et les préjugés, les faiblesses et les crimes aient creusé un abîme de séparation! les deux religions elles-mêmes sont et resteront sœurs. Les croyances et les aspirations de l'âme ne connaissent pas ces aveugles répulsions et si elles sont au fond unies et solidaires, nulle puissance au monde ne les pourrait séparer définitivement; bien au contraire, elles sauront, au moment voulu, rapprocher les intelligences elles-mêmes, afin que, dans la sereine contemplation de la vérité historique et dogmatique, elles reconnaissent leur parenté originelle et, par une alliance raisonnable, se remettent à travailler en commun à l'accomplissement de leurs grandes destinées.

Pourquoi cet espoir ne se réaliserait-il point? Pourquoi le judaïsme et le christianisme n'uniraient-ils pas leurs efforts en vue de l'avenir religieux de l'humanité? Pourquoi le christianisme éprouverait-il une difficulté à s'entendre avec cette religion dont il est issu, dont il reconnaît la vérité fondamentale et qui possède, à un plus haut degré que lui, toutes les qualités dont il est si fier: l'antiquité, la continuité historique, l'autorité et la vitalité? Qu'il dédaigne de s'abaisser à des transactions avec l'esprit du siècle, qu'il se fasse un point d'honneur de ne pas céder aux sommations de la sagesse humaine, cela se comprend. Mais qu'y aurait-il d'humiliant pour lui à condescendre à de franches explications avec le judaïsme dans le but de redresser des erreurs dogmatiques et de dissiper de funestes malentendus? L'Eglise catholique n'a-t-elle pas fait maintes fois à d'obscurs hérésiarques l'honneur de discuter avec eux dans ses conciles? Et si de ces délibérations avec la religion-mère pouvait sortir un christianisme

qui conserverait son caractère d'autorité divine, que dis-je? un christianisme d'autant plus orthodoxe qu'il se serait retrempé dans une orthodoxie plus ancienne que lui, mais qui satisferait, comme nous le croyons fermement, mieux que les Eglises chrétiennes actuelles, les besoins des esprits et qui serait mieux en état de parer aux périls de l'avenir, quel heureux présage n'en pourrait-on pas concevoir pour l'humanité! quelle solution aussi simple qu'admirable du grand problème religieux!

Si nous parlons particulièrement du christianisme, c'est qu'il représente une partie considérable de l'humanité. Professé par les nations les plus civilisées, il est une des plus savantes religions. Il a été le premier à vouloir incarner parmi les gentils l'idéal des prophètes et il tend encore à se répandre de plus en plus. C'est donc à lui qu'appartient l'honneur du principal essai de religion universelle, comme c'est à lui aussi qu'incombe la responsabilité de l'échec.

VIII.

Mais, nous objectera-t-on, le christianisme est si loin de vouloir chercher force et lumière dans l'antique religion hébraïque, qu'il ne reconnaît même plus à celle-ci le droit d'exister. N'a-t-il pas érigé en principe, dès les premiers siècles, l'abolition de la Loi? N'a-t-il pas commencé par prononcer avant tout la condamnation et la déchéance d'Israël? Ce n'est malheureusement que trop vrai. Aussi estimons-nous que c'est là précisément le premier point à éclaircir.

Reportons-nous par la pensée aux premiers jours du christianisme pour en refaire brièvement l'histoire. Pour des causes qu'il serait trop long d'exposer, il n'y eut à cette époque, sur la question de la loi, que deux tendances en présence. La plus ancienne est celle qui voulait rendre la loi mosaïque obligatoire pour les gentils au même titre que pour les juifs de naissance. L'autre, de date postérieure, et qui a finalement prévalu, en proclamait l'abolition indistinctement pour les uns et pour les autres. L'idée dominante, dans l'une comme dans l'autre de ces tendances opposées, était que le judaïsme devait donner au monde la religion universelle, soit que la loi particulière des juifs dût s'appliquer à tous, soit que l'on eût à tirer de ce statut aboli dans son ensemble la nouvelle

loi commune aux juifs et aux gentils. On s'accordait des deux côtés à reconnaître qu'il ne devait exister aucune opposition entre l'ancien et le nouveau culte et qu'en somme hébraïsme et messianisme étaient une seule et même religion. Il y eut bien entre ces deux tendances extrêmes un moyen terme proposé par Paul comme expédient transitoire et qui consistait à tolérer provisoirement les rites juifs désormais dénués de toute valeur et de toute efficacité, mais il était si inconséquent et sa durée fut si courte qu'il ne mérite pas que nous nous y arrêtions davantage.

Des deux solutions indiquées plus haut, c'est donc l'abolition de la loi pour tout le monde qui s'est imposée, malgré les protestations légitimes qu'elle soulevait. Pour apprécier convenablement ce fait capital, il faut l'étudier en lui-même et dans ses conséquences.

Demandons-nous tout d'abord si entre le judaïsme et le christianisme, entre le culte ethnique des israélites et le culte des gentils, entre la loi mosaïque et la loi noachide ou universelle, il n'y avait pas d'union possible sans l'une ou l'autre de ces deux solutions. La pensée hébraïque n'avait-elle pas conçu d'autres rapports normaux entre le mosaïsme et le messianisme? Le premier devait-il devenir universel aux temps messianiques, ou bien devait-il faire place à la loi dite noachide, s'appliquant à tous les hommes en dehors d'Israël, à laquelle les juifs eux-mêmes se seraient désormais trouvés soumis? Ni l'un ni l'autre des systèmes mis en avant par les deux grandes écoles de Jacques et de Paul ne répondait à l'idéal hébraïque. Les païens ne devaient pas être tenus à l'observation de la loi mosaïque comme Jacques l'aurait voulu, et Paul était dans le vrai en le combattant. Les juifs ne devaient pas non plus abandonner leur religion comme le demandait Paul, et Jacques avait parfaitement raison de ne les en point dispenser. Ces esprits, qui ne brillaient pas précisément par leur connaissance des doctrines juives, avaient donc à la fois tort et raison respectivement. Il leur manquait à tous deux d'avoir approfondi davantage la véritable conception hébraïque du règne messianique.

Quelle était donc cette conception? Le présent ouvrage l'établira, nous l'espérons, d'une manière complète. Pour l'hébraïsme, le monde est comme une grande famille où le père vit en contact immédiat avec ses enfants qui sont les différentes nations de la terre. Parmi ces enfants, il y a un premier-né qui, conformément aux anciennes institutions, était le prêtre de la famille, chargé de

faire exécuter les ordres du père et de le remplacer en son absence. C'était lui qui administrait les choses sacrées, qui officiait, enseignait, bénissait, et en reconnaissance de ces services, il recevait une double part dans l'héritage paternel et la consécration ou imposition des mains, sorte d'investiture religieuse que le père accordait parfois, à la place du premier-né, à celui d'entre ses fils qu'il en jugeait plus digne. Telle est la conception juive du monde. Au ciel un seul Dieu, père commun de tous les hommes, et sur la terre une famille de peuples parmi lesquels Israël est le premier-né, chargé d'enseigner et d'administrer la vraie religion de l'humanité dont il est le prêtre. Cette religion est la loi de Noé: c'est celle que le genre humain embrassera aux jours du Messie et qu'Israël a la mission de conserver et de faire prévaloir à son heure. Mais comme peuple-prêtre, comme nation consacrée à la vie purement religieuse, Israël a des devoirs spéciaux, des obligations particulières qui sont comme une sorte de loi monastique, de règle claustrale, de constitution ecclésiastique qui lui reste personnelle en raison de ses hautes fonctions.

Quelle était donc la ligne toute tracée qu'auraient dû suivre les premiers chrétiens? C'était de s'en tenir strictement à la conception juive: la loi de Moïse pour les juifs, la loi noachide pour les gentils. Au lieu de cela, qu'est-il arrivé? Soit par suite de l'ignorance des apôtres que l'on s'accorde à reconnaître comme dénués de toute culture, soit par l'effet de la surexcitation des passions, soit enfin que cette loi noachide, qui n'avait jamais encore reçu d'application générale, fût à peu près inconnue, on ne prêcha que les deux solutions extrêmes, c'est-à-dire d'un côté, la suppression pure et simple de la loi mosaïque et de l'autre, la soumission de tous à cette même loi. On ne distingue que bien rarement, comme par exemple dans deux passages du livre des Actes (XV, 19,20 et XXI, 25), une faible trace du véritable système hébraïque à travers toutes les discussions et les divisions religieuses de cette époque.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner au point de vue théologique la question de l'abolition générale du mosaïsme qui a prévalu dans les idées chrétiennes, ni d'étudier les conséquences fâcheuses qui résultèrent pour le christianisme lui-même de la suppression d'une loi où la partie cérémonielle dont on pensait s'affranchir uniquement, était tout à fait inséparable de la partie morale et doctrinale. Les sectes qui, par leurs excès, ne tardèrent pas à scandaliser l'Eglise, les erreurs grossières dans lesquelles tomba la foi populaire,

les discordes qui déchirèrent et ensanglantèrent le monde chrétien sur la question de la foi et des œuvres, sur l'efficacité de la grâce et de la rédemption, sur le libre arbitre et le serf arbitre, les obscurités que présentent aujourd'hui encore les dogmes du christianisme, sont là pour attester que s'il est permis aux hommes d'être illogiques, les lois de l'histoire ont au contraire une logique intrinsèque et qu'avec les observances rituéliques, la morale et la doctrine même de la Bible devaient fatalement tomber du même coup.

Il était inévitable aussi qu'Israël disparût du nombre des nations et son sacerdoce avec lui.

Or, si le judaïsme avait pris au sérieux la condamnation prononcée, l'humanité trouverait aujourd'hui tarie la source d'où le christianisme est sorti. L'arbre qui a produit tant de fruits et dont la sève en promettait tant d'autres encore aurait été déraciné et il serait impossible de vérifier maintenant la provenance et la qualité des rejetons que l'on prétend lui attribuer. Le monde serait actuellement obligé de choisir, sans autre alternative possible, entre le catholicisme romain, la forme la plus logique du christianisme, et la libre pensée.

Nous nous occuperons plus tard des objections des rationalistes qui nous disent que si le christianisme a fait son temps, le judaïsme, qui lui a donné naissance et sur lequel il réalisait un progrès, est à bien plus forte raison une forme périmée et que d'ailleurs, comme religion sémitique, il est incompatible avec le génie et les tendances des peuples aryens. C'est aux chrétiens que nous nous adressons présentement et nous les conjurons d'examiner sérieusement si le judaïsme n'a pas eu raison de ne point souscrire à l'arrêt de condamnation porté contre lui. Une flagrante contradiction se révèle en effet dans les discussions des premiers siècles sur la rejection d'Israël. D'un côté, on affirme que le christianisme est fondé sur le judaïsme: toutes les voix de l'Eglise s'accordent pour dire que ce sont les promesses des prophètes qui se sont réalisées dans le christianisme et par son moyen. Or qu'est-ce que les prophéties annonçaient? Qu'Israël, gardien du messianisme, serait, lors de son avènement, considéré par les Gentils convertis comme prêtre de l'humanité et que son individualité comme peuple de Dieu serait d'autant plus assurée que la vérité de sa mission serait généralement reconnue.

D'un autre côté, on prétend que si les païens sont entrés dans

l'Eglise, c'est que les péchés des juifs ont obligé Dieu à les rejeter et à transférer ses prédilections à un nouvel Israël recruté parmi les Gentils. Quelle idée mesquine du messianisme! Comme si le règne de Dieu qu'il devait inaugurer pouvait consister dans la substitution d'un Israël à un autre Israël, d'un peuple privilégié à un autre peuple privilégié! Comme si au contraire les promesses messianiques n'étaient pas attachées indissolublement à la reconnaissance du sacerdoce israélite!

Sans doute les circonstances expliquent dans une certaine mesure cette erreur. Israël refusant d'adhérer aux idées nouvelles et de jouer un rôle dans la religion universelle que l'on organisait, la physionomie du messianisme hébraïque privé de l'un de ses deux facteurs se trouva complètement altérée et au lieu d'une humanité convertie à la voix du peuple élu, on imagina un nouveau peuple de Dieu substitué à l'ancien. Mais le refus qu'opposait Israël aux avances chrétiennes aurait au moins dû faire entrevoir que la religion nouvelle ne remplissait peut-être pas les conditions du véritable messianisme. Tous les juifs sans exception pouvaient-ils donc se tromper à l'exception de douze pêcheurs dont on vante la complète ignorance? S'il en était ainsi, les fondements de toute révélation et par conséquent aussi du christianisme et du catholicisme s'écrouleraient irrémédiablement, car à quoi bon une révélation, si Dieu n'en garantissait, par la suite, la conservation chez ceux qu'il en a une fois constitués dépositaires et s'il n'exerçait pas dans l'ordre moral cette Providence qui, malgré la présence des forces destructrices, tend sans cesse au maintien de l'harmonie dans l'ordre de la nature? En effet, la croyance à une assistance spéciale de Dieu pour la préservation de la vérité religieuse chez le peuple à qui il l'a confiée, se confond, il ne faut pas l'oublier, avec la foi à la Providence en général et au progrès humain en particulier.

IX.

Si maintenant nous considérons l'hébraïsme comme institution, demandons-nous encore s'il a eu raison de s'obstiner à vivre de sa vie propre, bien qu'on le proclamât irrévocablement déchu. Le seul fait d'avoir si longtemps subsisté ne lui donne-t-il pas raison? Les religions comme les nations ne vivent que si leur existence a une raison d'être et la vie du judaïsme durant ces dix-neuf

siècles n'a été ni moins puissante, ni moins active, ni moins féconde qu'auparavant. Comment expliquer un tel phénomène, si cette religion n'avait plus de mission à remplir? Comment admettre dans l'univers, où il n'y a rien d'inutile, une superfluité si étonnante? Accepterons-nous l'explication qu'en donne parfois l'orthodoxie chrétienne, celle d'un châtiment infligé aux juifs pour leur endurcissement? Mais ce serait offenser la Providence et s'exposer à un démenti que la civilisation, grâce à Dieu, se chargerait de nous infliger. Prolonger l'existence uniquement en vue de prolonger la souffrance, voilà qui est indigne de Dieu comme de l'homme.

Souscrirons-nous à l'autre hypothèse un peu plus humaine, d'après laquelle les juifs auraient été providentiellement conservés comme témoins de la vérité du christianisme? La preuve serait bien insuffisante, car l'existence d'Israël n'empêche pas une critique audacieuse de mettre en doute les grands événements de l'histoire juive qui servent de fondement à la religion chrétienne et l'on peut se demander d'ailleurs si la disparition définitive des israélites rebelles n'aurait pas mieux établi les prétendues vérités chrétiennes que leur persévérante opposition au cours des siècles. La miraculeuse conservation d'Israël, semblable à un arbre vigoureux que n'ont pu abattre les orages et dont les vents ont disséminé sur toute la surface de la terre les fécondantes semences, demeure donc un insoluble problème, aussi longtemps que l'on s'obstine à déclarer sa religion épuisée et sans avenir. Mais si les religions qui ont voulu la supplanter sont loin de répondre aux aspirations des temps modernes, est-on certain que le judaïsme ne renferme rien de plus satisfaisant? Ne voit-on pas qu'il serait contraire à toutes les lois de l'histoire que cette religion, si radicalement différente du paganisme, ait passé tout entière et dans toute sa pureté dans le culte chrétien, qui a remplacé le polythéisme au sein du monde gréco-romain, et que des païens de naissance aient pu non seulement s'assimiler complètement tout l'idéal hébraïque, mais encore le surpasser? Ce serait également contraire à la loi que Dieu, d'après la conception chrétienne, s'est imposée dans ses communications au genre humain et selon laquelle il se plie à la capacité des esprits et suit une voie progressive dans le développement de la révélation, loi qui, au début même de l'Eglise chrétienne, n'a cessé de régler la conduite des apôtres, soit dans la position qu'ils prirent vis-à-vis du judaïsme, soit dans l'enseignement des mystères chrétiens aux païens convertis.

Par la nature même des choses, si l'on tient compte de la gradation inévitable dans toute évolution historique, le christianisme, dans les conditions où il s'est établi devait rester plus ou moins inférieur au judaïsme et c'est à celui-ci, comme à la religion-mère, que les chrétiens devraient avoir recours pour résoudre leurs doutes et trancher leurs difficultés doctrinales. Il y aura en effet toujours plus de ressemblance entre le judaïsme et le christianisme primitif, qu'il n'en peut exister entre celui-ci et la religion chrétienne telle que les siècles et les mille influences étrangères l'ont définitivement constituée. En un mot, il faut transporter sur le terrain dogmatique la même méthode d'investigation que l'on s'accorde à reconnaître si utile et si raisonnable sur le terrain historique et critique et qui consiste à interpréter le christianisme par le judaïsme.

En comparant le christianisme actuel et l'hébraïsme tel que les juifs l'ont conservé, nous avons à démontrer, au triple point de vue du dogme, de la morale et de la loi sociale, qu'il est avantageux, dans l'intérêt de l'humanité, que le judaïsme ait survécu à l'arrêt de condamnation dont on a voulu le frapper. Et pour ne parler présentement que du dogme, est-il besoin d'étayer de preuves nombreuses l'excellence de la doctrine hébraïque, puisque le christianisme, loin de nier les vérités qu'elle renferme, nous déclare en avoir légitimement hérité?

On prétend parfois, il est vrai, que les mystères chrétiens ont réalisé un progrès dans la vraie connaissance de Dieu. Mais quels que soient les rapports que l'on imagine entre ces mystères et les enseignements de l'ancien hébraïsme, on ne va pas jusqu'à leur attribuer sur ceux-ci aucune supériorité essentielle. On affirme seulement que les vérités qui préexistaient dans le judaïsme antique n'étaient point généralement connues; mais lors même qu'elles auraient été le privilège d'une élite, elles n'en constitueraient pas moins aujourd'hui, d'après le christianisme lui-même, le criterium nécessaire pour juger les doctrines qu'il propose. Quant à ceux qui nous parlent de nouvelle révélation, ne voient-ils pas que si les mystères chrétiens étaient véritablement une nouveauté, toute l'économie de la révélation divine se trouverait bouleversée? Il ne s'agirait plus en effet d'une révélation unique et parfaite sortant, comme la création physique, de la souveraine intelligence de Dieu, mais bien de révélations fragmentaires, successives et par conséquent perfectibles comme les institutions et les sciences humaines.

Ainsi donc, pour être logique, le christianisme lui-même, au lieu de se considérer comme la religion définitive de l'humanité, devrait s'attendre, dans un délai plus ou moins éloigné, à être remplacé par une autre. Dès l'instant que, dans l'intention de combattre le judaïsme, on abandonne l'idée d'une révélation unique, qui, sans modification fondamentale, se développe au cours des âges, il ne reste plus que l'hypothèse de religions se supplantant l'une l'autre tour à tour aussi longtemps que durera l'évolution de l'humanité. Arrêter à un moment déterminé de l'histoire, au profit d'une forme religieuse quelconque, cette série de révélations, c'est là un système si inconsistant qu'il ne mérite pas un sérieux examen.

Il existe bien une autre théorie beaucoup plus juste et qui tient le milieu entre l'idée d'une seule révélation et celle de révélations successives, mais elle ne sert nullement, comme on le voudrait, la cause de l'abolition de la Loi. C'est le système des germes préexistants, d'après lequel les formes religieuses qui se succèdent ne font que développer de plus en plus parfaitement les principes et les institutions contenus en germe dans la révélation primitive. Ainsi le christianisme n'aurait fait que perfectionner ce qui existait dans l'hébraïsme, sans que l'on soit nullement obligé d'en chercher l'origine dans les dogmes et les pratiques du polythéisme oriental. Mais si la théorie de l'évolution religieuse est vraie en elle-même, elle n'en est pas moins inapplicable quand il s'agit des rapports entre le christianisme et le judaïsme. Les documents évangéliques nous parlent en effet d'une révélation proprement dite accompagnée de véritables prodiges, ce qui, pour une simple évolution, serait un moyen bien extraordinaire, hors de toute proportion avec le but tracé d'avance par la sagesse divine. D'ailleurs, cette loi de développement ne peut être intermittente; c'est un mouvement continu qui tend à manifester progressivement au dehors ce qui existait d'une manière latente et ce serait faire injure à la Providence que d'exiger à chaque pas, dans cette marche incessante, de nouveaux miracles, comme si la loi une fois tracée ne devait pas recevoir son accomplissement. En outre, ce système exclut un point d'arrêt définitif à un moment quelconque de l'histoire au profit de l'une de ces étapes religieuses que parcourt l'humanité. Et surtout il faut renoncer à toute idée de solution de continuité ou d'antagonisme entre la forme précédente et celle qui lui succède, comme il n'en existe évidemment que trop entre

le christianisme actuel et la judaïsme. Dira-t-on que cet antagonisme n'est dû qu'à l'aveuglement des Juifs qui n'ont pas voulu reconnaître que le christianisme était une évolution toute naturelle du judaïsme, en sorte qu'ils ont obstinément repoussé le développement légitime de leur propre religion? Mais il est vraiment inadmissible que le peuple juif, après s'être prêté sans la moindre opposition à toutes les évolutions antérieures au christianisme, se soit montré si complètement réfractaire à cette dernière, qu'il n'y eut chez lui pour l'accepter qu'une infime et obscure minorité. Il suffit d'ailleurs de reprendre la comparaison du germe préexistant, sur laquelle on appuie cette théorie, pour voir combien une pareille supposition serait absurde.

Il est évident en effet que le développement d'un germe ne peut s'opérer d'une manière conforme à sa nature que dans le milieu et à l'aide des circonstances où il a pris naissance, c'est-à-dire dans un terrain, sous un climat et grâce à des influences et à une culture homogènes, propres par conséquent à favoriser l'épanouissement de ses qualités spécifiques. Il serait donc souverainement déraisonnable de prétendre que les germes existants dans le judaïsme n'ont pu pousser et grandir qu'au milieu de quelques gens du peuple dont l'ignorance n'est contestée par personne et, plus tard, dans des pays et sous l'action d'influences étrangères antipathiques à la religion d'Israël. Enfin, ce système n'est pas sans danger pour l'apologétique chrétienne qui, pour éviter un écueil, tombe en réalité dans une autre difficulté. Car que fait-elle lorsque la critique rationaliste prétend chercher dans les religions asiatiques, bouddhisme, brahmanisme, mazdéisme, l'origine des croyances et des pratiques chrétiennes? Elle insiste fortement sur la présence en Palestine, à l'époque de Jésus, des mêmes doctrines qui prévalurent ensuite dans l'Eglise et elle en conclut à bon droit que c'est plutôt là que partout ailleurs qu'on doit chercher la racine première du christianisme. S'agit-il au contraire de rehausser vis-à-vis du judaïsme la valeur de la religion chrétienne et de justifier celle-ci? Au risque alors de se contredire, on signale avec complaisance les différences qui la caractérisent et il est bien entendu que sur tous les points où elle s'écarte de la foi juive, c'est tout Israël qui est dans l'erreur et que seuls une douzaine de pêcheurs illettrés ont été en possession de la pleine vérité israélite. Nous demandons si une pareille apologétique tout artificielle ne répugne pas grandement aux règles de la logique et s'il n'ap-

paraît pas aux esprits non prévenus que l'édifice religieux qu'elle élève contient un vice initial de structure, qui fait douter avec raison de sa solidité.

X.

Pour échapper à cette redoutable alternative de sacrifier la raison à la foi ou d'immoler la foi à la raison, il faut donc reconnaître que le judaïsme providentiellement conservé au cours des siècles a encore quelque chose à enseigner à l'humanité. Entre le *Syllabus* avec ses anathèmes à toutes les conquêtes de la civilisation et le besoin inassouvi de croyances religieuses, entre les égarements d'une raison orgueilleuse abandonnée à elle-même et les aspirations jamais satisfaites de l'âme humaine tâtonnant perpétuellement dans le doute comme si Dieu ne s'était point révélé, nous croyons qu'il existe une solution et que seule l'antique religion hébraïque est en état de la fournir. C'est cette conviction qui a inspiré le présent ouvrage.

Deux grands enseignements ressortiront, nous en avons l'espoir, de notre travail. Nous démontrerons, d'une part, contre les allégations de la critique rationaliste, que le judaïsme, loin d'être comme elle le prétend une religion purement ethnique, a un caractère nettement universaliste et qu'il n'a cessé de s'occuper de l'humanité et de ses destinées. D'autre part, nous établirons comment l'idéal que l'hébraïsme s'est formé de l'homme et de l'organisation sociale non seulement n'a jamais été surpassé, mais n'a même été approché que de très loin, et que c'est en acceptant cet idéal, en réformant son christianisme sur ce modèle, que l'humanité pourra, sans renier ses principes les plus chers, avoir une foi raisonnable en Dieu et en sa révélation.

Le problème à résoudre peut donc se formuler ainsi :

« Le judaïsme, comme toutes les anciennes religions, ne concernait-il que le peuple qui le professait ou bien, contrairement à l'exemple de toute l'antiquité et par une unique et merveilleuse exception, embrassait-il dans sa conception le genre humain tout entier ? »

Ce qui revient à nous demander si, en dehors de son but particulier et immédiat, le judaïsme a été conçu et organisé en vue de l'intérêt général. Avant d'exposer notre plan, disons d'abord qu'il est facile d'observer quelque chose de semblable, soit dans

le monde des nations où chaque peuple a un rôle spécial à remplir, soit dans la société où chaque individu contribue, par son activité personnelle à la prospérité de tous, soit enfin dans l'univers physique dont chacune des parties se trouve coordonnée à l'harmonie de l'ensemble. Mais chaque corps concourt au but général par le jeu normal de ses qualités essentielles, toute nation travaille pour sa part au progrès de l'humanité en développant son propre génie et l'individu lui-même se rend utile à la société en servant intelligemment son intérêt particulier. Ici, au contraire, nous voyons une organisation mise au service d'une autre, une religion nationale constituée la gardienne d'une autre religion destinée à tous les hommes et l'intérêt particulier subordonné si complètement à l'intérêt universel qu'Ezéchiel a pu dire que Dieu régnera par force sur les Juifs qui demandaient à être *comme tous les peuples de la terre.* Il y a là, par conséquent, dans l'ordre spirituel, une sorte d'expropriation pour cause d'utilité publique. Remarquons enfin que, dans les exemples précédents, nations et individus concourent sans le savoir au but éloigné que la nature poursuit en eux et par eux, tandis qu'Israël avait pleinement conscience de sa mission providentielle et humanitaire. Sans doute, il a son existence propre et intérieure, mais il coopère en même temps à la vie universelle, il est l'âme des âmes, comme Dieu, selon le mot d'Aristote, est la pensée de la pensée. Aussi, doué d'une aptitude particulière pour le divin, d'une faculté religieuse que la science moderne reconnaît de plus en plus comme caractéristique de la race sémitique et spécialement de la race juive, il est soumis à des devoirs qui n'incombent qu'à lui seul ; il a un culte et des pratiques à l'aspect hiératique, disons même théurgique, qui répondent au côté mystérieux de l'univers. Il remplit de la sorte une fonction indispensable à l'ordre général. Sa vie, encore une fois, est comme celle de l'âme dans laquelle se résout la vie extérieure du corps et qui absorbe et fait monter d'un degré cette vie organique en transformant les forces physiques en forces intellectuelles.

Nous montrerons donc que dans le judaïsme l'universalisme comme but et le particularisme comme moyen ont toujours coexisté et que celui-ci est d'autant plus caractérisé que seule une religion très concrète, très positive, très personnelle, pouvait servir de dépositaire et d'organe à une religion universelle. On comprendra qu'Israël devait se replier d'autant plus sur lui-même, concentrer

d'autant mieux ses forces que, pour atteindre le but auquel il aspirait, il avait de plus grands obstacles à surmonter.

Mais avant même que nous entrions en matière, la critique rationaliste nous oppose une fin de non recevoir en contestant l'authenticité des monuments bibliques sur lesquels nous avons à appuyer nos démonstrations. On voit de suite quelle importance présente cette question dans une thèse qui tend à prouver les aspirations universalistes du judaïsme, l'intuition qu'il a eue constamment des destinées communes de l'humanité et le but qu'il a invariablement poursuivi, qui a été sa cause première et la raison d'être de toute son histoire. Les rationalistes ne s'en tiennent pas là. Ils nous opposent leur propre interprétation qui contredit perpétuellement les conclusions que nous entendons tirer nous-même des Ecritures, quelles que soient d'ailleurs l'antiquité et l'authenticité des documents sacrés. Ils s'efforcent d'établir que les idées exceptionnelles, que nous présentons comme caractéristiques du judaïsme et qui présupposent raisonnablement une origine exceptionnelle aussi, doivent être niées simplement dans les monuments dont l'autorité ne saurait être mise en doute, ou du moins ramenées à une époque beaucoup plus récente chaque fois que l'authenticité des écrits bibliques peut être contestée avec quelque vraisemblance. Mais il n'est pas nécessaire que nous nous engagions dans une discussion à fond sur cette question d'authenticité qui, assurément fort importante, décisive même, quand il s'agit de la révélation proprement dite, n'offre pas le même intérêt capital, lorsqu'on se propose uniquement de rechercher les traces des doctrines universalistes dont nous avons parlé. Il nous suffit que le judaïsme, tel qu'il s'est définitivement constitué, c'est-à-dire celui que l'on a coutume de qualifier d'orthodoxe, les ait réellement professées et constamment maintenues dans son enseignement.

Voilà pourquoi nous puiserons indifféremment aux sources bibliques, rabbiniques, voire même kabbalistiques. Comme nous croyons fermement que le judaïsme orthodoxe seul est en état de répondre aux besoins religieux de l'humanité, c'est à lui que nous nous adresserons pour savoir si, de même qu'il entretient incontestablement des aspirations de religion universelle, il possède les moyens nécessaires pour les réaliser. Nous aurons cependant recours de préférence aux sources dont la légitimité et l'antiquité ne peuvent être contestées sérieusement. D'ailleurs ces idées sont si répandues, si fréquentes dans tous les monuments de l'antiquité

hébraïque que si même on croyait en devoir rejeter quelques-uns comme datant en réalité d'une époque beaucoup plus récente, cela ne saurait compromettre en aucune façon le résultat définitif auquel nous visons. Quant aux différentes interprétations que l'exégèse moderne nous oppose, nous croyons pouvoir affirmer que rien ne sera négligé, afin que la vérité se fasse jour à travers les mille difficultés amoncelées contre elle.

Nous nous proposons donc dans cet ouvrage de rechercher le caractère universaliste de l'Hébraïsme,

Tout d'abord dans le domaine spéculatif, c'est-à-dire dans l'idée que le judaïsme s'est formée:

1.° de Dieu et des dieux;

2.° de l'homme;

3.° des nations;

4.° de l'humanité et de sa fin dernière;

En second lieu, dans le domaine pratique, nous voulons dire dans la conception que l'on s'est faite:

1.° de la loi;

2.° de la révélation primitive;

3.° de la révélation aux Gentils;

4.° de la révélation juive elle-même, soit en ce qui concerne les lois mosaïques proprement dites, soit pour tout ce qui regarde les lois noachides de la gentilité.

Le plan que nous nous traçons comporte ainsi trois grandes divisions principales:

I. Dieu;

II. L'homme;

III. La Loi.

Dieu et l'homme, voilà les principes du judaïsme, comme de toute religion; le moyen, par lequel s'établissent les rapports entre l'homme et Dieu, c'est la Loi révélée sous son double aspect, juif et universel; l'instrument, c'est Israël; enfin, le but suprême, c'est la régénération de l'humanité, le royaume de Dieu.

XI.

Essayons maintenant de saisir mieux encore la physionomie de l'hébraïsme dont nous venons d'esquisser les linéaments. Il suffira pour cela d'indiquer en quoi il se distingue des deux grandes

religions rivales, le polythéisme et le christianisme, soit dans la doctrine, soit dans la forme ou les procédés.

On peut dire que l'une des plus notables différences qui séparent l'hébraïsme du polythéisme, c'est précisément l'universalisme complètement étranger aux divers cultes païens et qui constitue au contraire le caractère spécial et la mission bien définie de la religion d'Israël. Rien de semblable en effet dans le paganisme; là, l'idée de la Divinité se subdivisait, se morcelait à l'infini. Ce n'étaient partout que dieux locaux, nationaux, domestiques, individuels, dieux des diverses parties de l'âme, de ses facultés, de ses passions, voire même des différents états de santé ou de maladie. Le principe d'unification de cette cohue innombrable, la conception du point central d'où tout émanait et où tout devait revenir, faisait totalement défaut. Il y avait là quelque chose d'analogue au divin sans Dieu d'une certaine école philosophique moderne ou encore aux faits de conscience constituant, au dire de quelques psychologues, la conscience entière, sans qu'il y ait un point, un centre, un moi indivisible auquel tous ces faits aboutissent; toujours des phénomènes sans une substance qui les supporte, des actes sans un sujet dont ils forment la manifestation ou la modification. Cela n'empêche pas d'ailleurs qu'il ne faille reconnaître, même dans le polythéisme, sous l'influence de certaines circonstances, l'unité dominante et que l'idée universaliste n'y reprenne de loin en loin ses droits.

Il n'est pas possible d'énumérer ici tous les cas où, selon nous, le monothéisme et l'universalisme se font jour au sein des cultes païens. Il nous faudrait parler de leurs origines, soit générales, soit locales, des mystères où se conservait leur doctrine secrète, des occasions exceptionnelles où les divinités des diverses nations entrant en contact étaient reconnues comme identiques par leurs adorateurs, et enfin de la conception, qui se rencontre fréquemment dans les mythes polythéistes, d'une Puissance supérieure à tous les dieux. Toujours est-il que ce qui prévalait partout dans les croyances populaires, c'est la pluralité et l'antagonisme des dieux sans aucune aspiration vers l'unité religieuse.

La différence de forme ou de procédé entre le judaïsme et le polythéisme n'est que la conséquence de celle que nous venons de signaler dans leur fond respectif. L'idée de religion universelle étant étrangère à sa théologie, le polythéisme n'a pas et ne saurait avoir de prosélytisme. Non seulement cette notion lui est in-

connue, mais elle est même incompatible avec son génie religieux, car c'était précisément un devoir pour chaque peuple, pour chaque contrée ou chaque ville, de rester fidèle à ses divinités particulières. Bien plus, nous ne croyons rien exagérer en disant que si l'on va bien au fond des choses, il ne pouvait même être aucunement question chez les païens d'un devoir universel, car cette conception implique très certainement celle d'une volonté unique, existant au-dessus de toutes les différences locales et nationales, d'une Loi universelle, supérieure aux divinités elles-mêmes et émanant d'une source qui les domine toutes également. Or tout cela révèle incontestablement le Dieu unique, souverain législateur dont l'empire s'étend partout et toujours, sur tous les dieux et sur toutes les nations, en un mot le monothéisme et l'essence même de la doctrine hébraïque. Si le sentiment d'un devoir commun à tous se maintenait chez les païens, c'est uniquement parce que l'erreur ne peut jamais obscurcir complètement la vérité et que la nature impose à l'homme des nécessités inéluctables qu'il ne saurait transgresser impunément.

Cet attachement exclusif de chaque peuple à ses divinités particulières était si général dans le monde ancien et paraissait si naturel qu'il arrive aux Juifs de le reconnaître formellement, lorsqu'ils parlent des païens, et d'employer eux-mêmes le langage qui était alors communément accepté : « Comme tous les peuples marchent, chacun au nom de son dieu, nous marcherons, nous, au nom de l'Eternel, notre Dieu, à perpétuité » ([1]). Bien que ce verset signifie peut-être simplement que la fidélité témoignée par les Gentils à leurs fausses divinités était due, à plus forte raison, par les Israélites au Dieu véritable, il n'en est pas moins vrai que le fait dont nous parlons s'y trouve proclamé expressément.

Il nous reste à dire un mot sur la différence de fond et de forme qui sépare, à ce point de vue spécial, le judaïsme du christianisme.

Sans doute la doctrine d'une religion universelle se retrouve nettement chez l'un comme chez l'autre, mais ils diffèrent toutefois considérablement dans la manière de la concevoir.

Dieu, dans l'hébraïsme, n'est pas seulement le Père de tous les hommes considérés chacun dans son individualité, mais il l'est aussi, et au plus haut degré, de ces agglomérations des individus

([1]) Michée, iv, 5.

qu'on appelle les nations et de l'humanité dans son ensemble, envisagée comme un vaste organisme, comme une famille dont les divers peuples sont les membres. Cette dernière idée ne figure dans le christianisme qu'au second plan; elle y apparaît plutôt comme un pâle reflet des notions bibliques que comme une conception vivante, féconde et fondamentale, telle qu'elle ressort de tous les monuments du judaïsme dans lesquels, si elle n'efface point l'autre doctrine, elle est du moins, surtout dans les Ecritures, un peu plus accentuée. En un mot, ce qui prévaut dans l'hébraïsme biblique, c'est l'idée d'un Dieu universel des nations, tandis que dans le christianisme au contraire, c'est celle d'un Dieu universel des individus. La conséquence logique de ces aspirations universalistes est, dans le judaïsme comme dans le christianisme, une tendance à se propager, à réaliser dans l'histoire l'unité religieuse qui est le fond même de leurs dogmes, à amener d'une manière ou de l'autre l'humanité à reconnaître cette universalité, caractère essentiel de leurs croyances. Mais ici encore les deux religions s'écartent notablement dans les procédés. Tandis que le judaïsme s'adresse surtout à la raison, c'est plutôt le sentiment que le christianisme cherche à captiver. Le premier tend à constituer non seulement une Eglise composée d'individus gagnés à sa doctrine, mais dans cette Eglise même autant de collectivités, autant de nations que la nature en a formé; le second au contraire n'a pas d'autre souci que celui des âmes à sauver, c'est-à-dire des individus seulement.

Ce n'est pas tout. Comme il s'applique à convaincre la raison humaine et que, d'autre part, il se fonde sur la base indéfectible d'une nationalité qui se croit investie dans le monde d'une mission providentielle, le prosélytisme juif a toujours été plus ou moins lent, patient, parfois même passif, respectant jusqu'au scrupule non seulement la liberté, mais encore la spontanéité individuelle, préférant que le monde vînt à lui gagné par la sublimité de ses doctrines, plutôt que de chercher lui-même à le convertir. L'attitude du christianisme est toute contraire. Son unique but, c'est le salut des âmes qu'il suppose irrémédiablement perdues tant qu'elles n'ont pas accepté ses enseignements; tous ses efforts sont donc dirigés, non point à conquérir pas à pas la conviction, mais à l'emporter d'un seul coup en faisant surtout appel au sentiment. Et comme l'instrument de sa propagande a été, non pas une famille naturelle indissoluble, c'est-à-dire un peuple en possession d'une

histoire, d'une tradition, mais une poignée de fidèles sans passé, sans organisation préétablie, sans racines dans la nation, l'impatience, la passion, la pression et trop souvent même la violence ont été les conséquences naturelles de ce vice originel et les caractères distinctifs du prosélytisme chrétien.

Ces différences, qui séparent si profondément l'hébraïsme du polythéisme d'abord, puis du christianisme lui-même, correspondent à la double démonstration que nous poursuivons dans cet ouvrage et au double but que nous nous proposons d'atteindre. La présence de l'idée de religion universelle dans le judaïsme fera ressortir la nature particulière de la foi d'Israël qui la distingue complètement de toutes les croyances du monde ancien et qui constitue en sa faveur une exception si merveilleuse que, pour l'expliquer, il est indispensable de recourir à une cause non moins exceptionnelle. La critique rationaliste se trouve donc en défaut quand elle entreprend d'assujétir à des lois d'évolution identiques les religions polythéistes et l'hébraïsme : telle est notre première démonstration et l'une des conclusions de cette étude. Mais il ne nous suffit pas d'établir l'existence de l'universalisme juif, nous devons encore nous convaincre qu'il est de bon aloi, qu'il évite les défauts des autres, du christianisme par exemple, et que, par suite, il remplit les conditions nécessaires pour le rendre acceptable à la société moderne : ce sera la seconde partie de notre tâche et le second but auquel nous espérons arriver. Pour tout résumer en un mot, il faut voir si le judaïsme a parlé de l'humanité et s'il en a bien parlé.

Que les libres penseurs se rendent bien compte qu'une religion qui répond aux justes exigences de la science et de la civilisation moderne sera toujours le meilleur des rationalismes, non seulement au point de vue philosophique, mais surtout dans la pratique de la vie!

Et puissent les chrétiens ne pas oublier que ce qui parle dans ces pages, c'est l'hébraïsme dont le christianisme est issu et dont ils partagent les croyances et les espérances; que les intérêts de l'un et de l'autre sont ainsi solidaires et qu'en définitive ce sera toujours le christianisme, réformé il est vrai sur son premier modèle, qui sera la religion des peuples gentils!

Et il le sera par le judaïsme lui-même. La réconciliation rêvée par les premiers chrétiens comme une condition de la parousie ou avènement final de Jésus, le retour des Juifs dans le sein de l'Eglise, sans lequel les diverses communions chrétiennes, qui

PREMIÈRE PARTIE

DIEU

Chapitre Premier

L'IDÉE DE DIEU EN ISRAËL

LE DIEU UN

I.

Hébreux et Egyptiens.

L'hébraïsme [1], comme toutes les autres religions de l'antiquité, s'adressait-il seulement au peuple qui le professait, ou bien, par une exception unique et merveilleuse, embrassait-il dans sa conception religieuse le genre humain tout entier ? Telle est la première question que nous devons nous poser ; tel est le problème qui forme tout le sujet de notre ouvrage et que nous avons à examiner tout d'abord en étudiant l'idée que le judaïsme s'est faite de Dieu.

Cette idée de Dieu selon l'hébraïsme répond-elle à celle qu'on est en droit d'attendre d'une religion à tendances universalistes ? Nous ferons observer avant toute chose qu'il importe peu que la critique rationaliste, dans ses recherches sur la formation du dogme juif, ramène à une époque relativement récente la notion du Dieu unique, telle qu'elle existe, telle qu'elle a toujours existé selon nous, en Israël. Les conclusions les plus radicales ne sau-

[1] Nous avons cru devoir respecter le sens donné par l'auteur à ce mot qui désigne, sous sa plume, comme on le verra plus loin, « le judaïsme in-« tégral comprenant à la fois, comme monuments authentiques, la Loi écrite « et la Loi orale, la Bible et la Tradition et avec elles la Kabbale comme étant « la plus haute expression théologique de l'une et de l'autre » (Note des éditeurs).

raient en aucune façon diminuer la place que l'hébraïsme occupe dans l'histoire religieuse de l'humanité. Quel que soit le moment où il a atteint son plein développement, on ne peut nier qu'il n'ait donné naissance aux cultes qui se partagent actuellement le monde civilisé; il n'est pas moins certain qu'il constitue aujourd'hui encore l'une des doctrines religieuses les plus importantes et qu'il peut légitimement se croire appelé à jouer un rôle dans l'avenir, lorsqu'il s'agira de choisir une nouvelle religion. Pour que ce choix puisse se faire en toute connaissance de cause, il est indispensable que les divers cultes existants soient très exactement appréciés et nous nous demandons si l'hébraïsme l'a bien été jusqu'à ce jour. Ne faut-il voir en lui qu'une religion nationale se désintéressant du reste de l'humanité ou bien peut-il rivaliser avec les religions issues de lui et qui aspirent, plus ouvertement que lui en apparence, à la domination universelle? C'est ce que l'étude attentive de l'idée de Dieu dans la religion hébraïque nous permettra, nous l'espérons, d'éclaircir.

Nous avons dit que la question critique n'a ici qu'une importance secondaire. Elle n'est pourtant pas négligeable, car tout ce qui tend à révoquer en doute l'origine divine de l'hébraïsme compromet évidemment du même coup les droits qu'il peut avoir à la direction religieuse de l'humanité et, par suite, ceux des religions auxquelles il a donné naissance. Mais pour réfuter ce qui nous paraît erroné dans les travaux de la critique moderne, nous n'avons pas jugé nécessaire d'entreprendre une démonstration en règle de l'authenticité de la Bible, de l'antiquité de ses doctrines, de la vérité historique de ses récits. Quelle que soit la date plus ou moins reculée des textes que nous aurons à citer, ils présentent entre eux une telle concordance et ils témoignent de notions si élevées sur la nature de Dieu et ses rapports avec le monde, qu'il est bien difficile de ne pas voir là quelque chose de plus que le développement normal des facultés de l'esprit humain.

Cependant à côté des critiques qui discutent minutieusement le sens, la valeur et la chronologie des Ecritures pour en arriver à nier le monothéisme juif, nous rencontrons ceux qui nous opposent, au nom de la philosophie ou de la science et avant tout examen, certaines idées préconçues, certains principes qu'ils prétendent indiscutables, mais qui toutefois, puisqu'ils ne tiennent aucun compte de l'expérience, doivent être rejetés comme arbitraires et contraires à toute science véritable. Ce qu'on nous de-

mande en effet, c'est d'admettre *a priori* l'impossibilité de tout phénomène extraordinaire, en un mot de tout ce qu'on appelle, bien à tort selon nous, le surnaturel ([1]).

En vertu de ce principe, les Hébreux auront donc été nécessairement polythéistes, si les autres Sémites l'ont été, car il ne saurait y avoir, nous dit-on, de différences fondamentales dans les conceptions religieuses de peuples qui ont une commune origine, parlent la même langue et habitent la même contrée. Et pour soutenir plus aisément cette assertion, on se garde bien de parler des preuves indéniables de monothéisme que la science historique retrouve de plus en plus chez les Gentils. En outre, on néglige totalement un fait non moins incontestable : l'apparition, au cours des âges, d'individus et même de races privilégiées qui se sont élevés si fort au-dessus de leurs contemporains qu'ils ont exceptionnellement devancé la marche infiniment plus lente du progrès général. Si cette supériorité n'est que relative dans la plupart des cas, n'est-on pas fondé à affirmer, par analogie, qu'elle a pu être parfois absolue, c'est-à-dire que tels hommes, tels peuples ont atteint, dans un certain domaine, le plus haut degré de perfectionnement auquel l'humanité dans son ensemble ne devait parvenir que beaucoup plus tard ? C'est donc un préjugé de prétendre qu'en fait de religion, la loi de progrès, qui exige une évolution graduelle des idées, n'a jamais pu souffrir d'exception.

En ce qui concerne le monothéisme, les rationalistes devraient convenir qu'il y a de fortes présomptions pour qu'il ait existé dans le judaïsme primitif, puisqu'on en trouve des traces chez les peuples avec lesquels les Hébreux ont eu des rapports prolongés, en particulier chez les Egyptiens. « Depuis les époques les plus reculées jusqu'aux livres hermétiques, dit Renan, l'Egypte proclame un Dieu seul vivant en substance, engendrant éternellement son semblable, dieu double et unique en même temps » ([2]). Il semblerait donc que la croyance à l'unité de Dieu dût être mise au nombre des em-

---

([1]) On sait vraiment trop peu de chose de la nature pour pouvoir parler de surnaturel. Quant à nous, nous avons toujours professé, notamment dans le *Credo* de notre *Théologie dogmatique et apologétique*, que le miracle rentre parfaitement dans le domaine de la nature. S'il est vrai que l'utopie de la veille peut devenir la réalité du lendemain, il est vrai aussi de dire que ce qui paraît être aujourd'hui en dehors des lois de la nature, sera plus tard ramené dans le cadre de ses manifestations par une connaissance plus approfondie.

([2]) *L'Eglise Chrétienne*, p. 64.

prunts faits par les Juifs, par suite de leur contact séculaire avec les Egyptiens. A cela on a objecté qu'il est inadmissible que les Israélites aient adopté les croyances d'un peuple sous le joug duquel ils étaient opprimés ([1]). Cependant, puisque l'on retrouve le monothéisme à la fois chez les Egyptiens et dans le mosaïsme, nous avons à choisir l'une de ces deux hypothèses: ou bien le monothéisme est propre aux Israélites, ou bien il faut voir là une croyance qu'ils ont empruntée aux Egyptiens.

Cette dernière supposition n'est point si invraisemblable qu'on le croirait au premier abord, car il n'est pas douteux que les Hébreux supportaient sans trop de peine le joug des Egyptiens et qu'ainsi ils n'ont pas dû être entièrement hostiles à leur civilisation. En effet, nous les voyons plus d'une fois en Egypte se révolter contre leur libérateur. La même scène se reproduit encore au bord de la mer Rouge, quand ils éclatent en reproches contre Moïse: « Que nous as-tu fait en nous emmenant hors d'Egypte? N'est-ce pas là ce que nous te disions en Egypte: Laisse-nous servir les Egyptiens, car nous aimons mieux servir les Egyptiens que de mourir au désert » ([2]). Ils sont si peu ennemis de l'esclavage qu'ils regrettent le pays de servitude, parce que du moins ils y avaient de tout en abondance ([3]). Aussi Moïse ne dit-il pas qu'ils quittèrent volontairement la terre du Pharaon, mais que celui-ci les en chassa ([4]). Et Jérémie fait de la sortie d'Egypte une preuve d'amour donnée par Israël à son Dieu ([5]). L'exode des Hébreux semble donc plutôt avoir été un acte d'obéissance à l'ordre divin qu'un réveil de l'esprit d'indépendance.

D'autre part, ne voyons-nous pas que les Israélites se laissèrent entraîner à l'idolâtrie à l'exemple de leurs maîtres, ce qui prouve bien qu'ils n'échappèrent point à l'assimilation? Or, s'ils adoptèrent les superstitions que leur offrait la religion égyptienne, il est difficile d'admettre qu'ils soient demeurés réfractaires à ce que cette religion pouvait avoir de plus noble et de plus élevé. Pour nous qui considérons le monothéisme comme un bien qu'Israël possédait en propre, nous ne nions pas pour cela ces emprunts qui paraissent si probables. Nous pensons que les Hébreux auront

---

([1]) V. Kuenen, *Religion of Israël*, I, p. 277.
([2]) Exode, XIV, 11-12.
([3]) Ib. XVI, 3.
([4]) Ib. XI, 1.
([5]) Jérémie, II, 2.

pris aux Egyptiens quelques parcelles de vérité [1], peut-être la forme scientifique ou théologique, certains symboles, quelque chose d'accessoire ou de simplement esthétique, comme ce que le christianisme, nous dit-on, emprunta plus tard à la philosophie grecque. Quant aux doctrines elles-mêmes cachées sous ce symbolisme, il ne faut pas oublier qu'elles n'étaient point le patrimoine de tous, mais au contraire le privilège d'un petit nombre d'initiés. C'est là, on en conviendra, une très sérieuse difficulté, si l'on s'obstine à voir dans les emprunts dont il s'agit autre chose que des assimilations s'opérant naturellement entre des idées qui ont entre elles certaines affinités essentielles et qui se pénètrent mutuellement, de telle sorte qu'on ne saurait déterminer quelle doctrine devient tributaire de l'autre. De fait, si les Hébreux avaient reçu des Egyptiens, non point seulement quelques vérités de détail, mais le monothéisme lui-même, il faudrait admettre que Moïse, au mépris des lois sévères qui présidaient à l'initiation, aurait tiré du sanctuaire égyptien et divulgué parmi ses frères le grand dogme de l'unité de Dieu. Ce dogme réservé chez les Egyptiens à quelques adeptes serait ainsi devenu la foi de tout Israël et le dernier de ces esclaves, traités par le plus infime sujet des Pharaons comme des bêtes de somme, en aurait su, en fait de religion, autant que le grand prêtre des mystères d'Isis et d'Osiris. Si les rationalistes ne voient pas d'inconvénient à ce que les choses se soient passées ainsi, nous leur demanderons d'admirer tout au moins l'aptitude vraiment extraordinaire de ces tribus hébraïques à s'approprier ce qu'il y avait de plus sublime dans la théologie égyptienne et ce qui demeurait totalement inconnu à l'immense majorité du peuple au milieu duquel elles vivaient.

Quant à nous, puisque le monothéisme n'était chez les Egyptiens que le privilège de quelques savants, nous estimons plus logique de soutenir qu'il ne saurait être considéré, dans le judaïsme, comme une doctrine d'importation égyptienne, et que Moïse, en l'enseignant aux Hébreux, s'est fait l'écho de la tradition patriarcale, ce qui explique la facilité avec laquelle il a été écouté.

Abordons maintenant notre sujet proprement dit en examinant ce qu'était ce Dieu d'Israël dont le caractère distinctif, de l'aveu de tous, est l'unité. Cette unité doit être envisagée sous un double aspect : d'abord dans la nature divine elle-même, c'est le point de

---

(5) Des étincelles, dans le langage des Kabbalistes.

vue purement métaphysique; puis, par opposition au polythéisme, c'est la doctrine constitutive d'une religion universelle. En d'autres termes, nous étudierons successivement la croyance au Dieu Un et la croyance au Dieu unique selon l'hébraïsme (1).

II.

Spiritualité et personnalité de Dieu chez les Hébreux.

Personne ne conteste que la foi au Dieu Un n'existe dans le judaïsme actuel comme le trait caractéristique qui le distingue et le met au-dessus du christianisme trinitaire. La question est de savoir si cette croyance appartenait également au judaïsme primitif. Cela ne fait pas de doute pour nous. Le célèbre verset du Deutéronome: « Ecoute, Israël, l'Eternel notre Dieu, l'Eternel est Un » (2) n'a pas d'autre sens à notre avis. La traduction: l'Eternel est notre seul Dieu, ou encore: l'Eternel est le seul Eternel, que l'on rencontre quelquefois, est contraire au génie de la langue hébraïque (3). D'après Léon de Modène, ces paroles signifient que Dieu est en lui-même absolument simple, sans composition ni multiplicité d'aucune sorte, sans pluralité de substances ou d'attributs (4).

On pourrait objecter, il est vrai, que cette croyance est d'une métaphysique trop élevée pour avoir été professée à une époque aussi reculée. Mais de tels jugements *a priori* ne sont point à leur place en exégèse, pas plus que lorsqu'il s'agit de science historique. C'est des faits eux-mêmes que doivent être tirées les règles directrices. L'étude des anciennes religions nous montre d'ailleurs qu'elles n'ont pas été étrangères à ces hautes conceptions et ce n'est pas certes l'un des moindres problèmes de l'histoire religieuse. L'unique solution, à notre avis, qui nous explique également l'existence du pur monothéisme chez les premiers Israélites, doit être cherchée dans l'aptitude particulière de ces âges primitifs à poser, dans l'ordre spéculatif comme dans le domaine pratique, les vé-

---

(1) Nous substituons les expressions *Dieu Un* et *Dieu Unique* à celles trop scolastiques de l'auteur, *unité ad intra, unité ad extra.* (Note des éditeurs).

(2) Deutéronome, VI, 4.

(3) Pour exprimer cette idée, l'hébreu emploie constamment d'autres locutions, telles que יחיד ואין עוד לבדו.

(4) V. son Maghen ve Hereb, 7.

ritables fondements des connaissances. Mais ce qu'il faut bien remarquer, c'est que cette faculté spéciale ne se retrouve chez les Gentils que dans les temps les plus anciens, tandis qu'elle se maintient chez les Juifs pendant tout le cours de leur histoire. En outre, si élevées qu'aient pu être certaines croyances des païens, il leur a invariablement manqué ce caractère d'universalisme qui a toujours existé et s'est toujours mieux affirmé d'âge en âge dans les doctrines d'Israël. Au lieu de s'étonner que les Hébreux aient pu atteindre de si bonne heure des notions religieuses aussi pures, il y aurait donc plutôt lieu de se demander par quelle cause elles se sont si rapidement oblitérées et corrompues chez les Gentils.

D'autre part, la prohibition de toute image, qui a prévalu si vite dans la religion hébraïque, doit avoir sa raison d'être dans une conception de Dieu nécessairement spiritualiste et l'idée de l'unité en Dieu nous semble inséparable de la croyance à son immatérialité. L'hébraïsme est parvenu à concevoir comme premier principe dans l'homme, à la base de la vie et de la pensée, une unité parfaite, une monade indivisible: c'est le sens du mot *yehida* « seule, unique », qui est l'un des noms de l'âme humaine dans le riche vocabulaire psychologique de la Bible. Or on admet généralement que l'idée qu'on se fait de Dieu se développe parallèlement avec l'idée qu'on se fait de l'homme. Serait-il donc possible qu'on eût imaginé cette unité parfaite dans l'homme sans la retrouver en même temps dans son Créateur ?

Le dernier cantique de Moïse contient un passage qui exprime on ne peut plus explicitement cette idée d'unité: « Voyez maintenant que moi, moi seul je suis; il n'y a pas d'autre Dieu avec moi; c'est moi qui fais mourir et qui fais vivre, moi qui blesse et qui guéris » (1). Ce texte attribue manifestement l'être à Dieu seul et paraphrase d'une manière admirable le tétragramme. Un peuple capable de donner à son Dieu un nom d'une incomparable profondeur métaphysique, puisqu'il désigne l'Etre en lui-même, l'Etre premier et éternel, en qui l'infinie multitude des choses finies trouve sa source, son harmonie et son but final, un tel peuple, disons-nous, ne saurait avoir eu aucune peine à saisir cette autre idée métaphysique de l'unité de Dieu dans son essence. Nous demandons en passant aux critiques qui se refusent à admettre le monothéisme dans le judaïsme primitif, si l'on peut raisonnable-

(1) Deutéronome, XXXII, 39.

ment soutenir que ce Dieu des Hébreux, dont le nom exclut de la manière la plus formelle toute pluralité et semble absorber toute existence finie pour ne proclamer que l'Etre absolu, a pu néanmoins n'être dans leur pensée qu'une divinité locale, nationale, simple rivale des Baal et des Moloch.

Enfin l'idée de la personnalité de Dieu entraîne celle d'unité de substance. Si la première de ces notions n'impliquait point la seconde, en vérité nous ne voyons pas en quoi elle pourrait consister. Or les critiques sont si loin de nier que le judaïsme ait admis la personnalité de Dieu que quelques-uns d'entre eux vont même jusqu'à faire de cette croyance une importation sémitique inconnue des autres races. En vain nous objecterait-on à ce sujet l'exemple du christianisme qui adore en Dieu une trinité de personnes en prétendant maintenir l'unité de substance. Nous demandons simplement si la connaissance que ces trois personnes ont l'une de l'autre ne fait pas qu'elles se confondent dans une unité supérieure. Si l'on en convient, il est évident que ce nom de personnes est alors employé d'une manière très impropre et que chacune d'elles, prise séparement, n'est point Dieu, la vraie personnalité divine, le vrai Dieu seul adorable restant toujours l'Unité, au-dessus de cette triple modalité. Si au contraire on persiste à soutenir que ces trois personnes demeurent parfaitement distinctes entre elles, c'en est fait de l'unité de substance et du monothéisme; malgré toutes les subtilités théologiques, nous nous trouvons en présence du *trithéisme* le mieux caractérisé.

III.

Monothéisme sémitique et tendances aryennes.

Nous croyons pouvoir démontrer aisément que l'unité de substance en Dieu et, par suite, le plus pur monothéisme font partie des croyances juives primitives. Mais il semble que cette preuve n'est obtenue qu'au prix de la réalisation future de cet empire universel attribué par le judaïsme au Dieu Un. Nous touchons ici à l'un des points les plus délicats du problème religieux à notre époque.

On s'est demandé si le judaïsme avait quelque chance d'exercer une influence prépondérante dans la formation de cette religion de l'avenir, vers laquelle se tournent les aspirations des âmes

détachées du passé et plus mécontentes encore de l'état religieux présent. Et voici qu'un arrêt de condamnation se fait entendre de deux côtés à la fois. D'une part, les libres penseurs nous déclarent que le judaïsme est une religion vieillie, un organisme épuisé dont la sève, dans ce qu'elle avait de meilleur, a passé tout entière dans le christianisme. Or la religion chrétienne, ajoutent-ils, qui avait corrigé et complété l'hébraïsme dont elle brisa les barrières pour faire d'un culte national une doctrine universelle, a elle-même fait son temps aujourd'hui et perdu toute valeur éducative; il est donc manifeste, à plus forte raison, que le judaïsme, plus ancien et plus imparfait encore, ne saurait aucunement répondre aux besoins des sociétés modernes. D'un autre côté, les savants nous opposent des difficultés fondées sur l'ethnologie, sur les différences de génies et de tendances religieuses qui séparent les races humaines, sur l'incompatibilité qui existerait entre l'idéal religieux des Aryens plus rapproché du système de l'émanation et le monothéisme sémitique dans sa forme exclusive et absolue. On a même dit, en parlant du conflit entre la religion et la science, « que c'est la tendance sémitique, concentrée dans la philosophie, qui a produit cette rupture, car la tendance aryenne, dans la science comme dans la religion, a toujours penché vers la théorie de l'émanation divine » (1).

De ces deux objections, la première ne fait que reproduire en grande partie l'argumentation du christianisme depuis le jour où il a rompu avec l'hébraïsme et nous espérons démontrer, dans la suite de cet ouvrage, ce qu'il en faut penser. Quant à la seconde, nous devons, avant d'aller plus loin, l'examiner avec soin, car il est hors de doute que si elle se trouvait justifiée, c'en serait fait pour toujours des prétentions du judaïsme à jouer un rôle dans les reconstructions religieuses de l'avenir.

Voyons tout d'abord ce qu'il y a de vrai dans ces aptitudes spéciales des différents peuples au point de vue religieux. Chaque grande race a-t-elle donc une religion particulière et compte-t-on ainsi autant de cultes divers que de races dans l'humanité? Personne ne contestera qu'une telle supposition serait absurde si l'on parlait de science ou de philosophie; le serait-elle moins quand il s'agit de religion? Le particularisme devenant ainsi la loi naturelle de l'histoire religieuse et la seule légitime méthode d'in-

(1) Burnouf, *Revue des Deux Mondes*, 15 décembre 1864.

terpréter celle-ci il y aurait là une manière assurément bien inattendue de défendre le judaïsme contre l'accusation si souvent répétée de n'être qu'un culte exclusivement national.

Si l'objection ethnologique ainsi présentée se réfute facilement par les faits, nous reconnaissons cependant qu'elle contient une part de vérité. On verra même plus loin que l'hébraïsme, en un certain sens, n'enseigne pas autre chose et qu'il faut bien pénétrer la pensée juive à cet égard pour échapper aux difficultés que semble comporter la doctrine monothéiste. Mais qu'il y ait incompatibilité absolue entre les variétés de formes religieuses et l'unité en général dont l'hébraïsme poursuit la réalisation, c'est ce que nous nions sans aucune hésitation. Ni en philosophie, avons-nous dit, ni à plus forte raison en ce qui concerne la science, les différences de races ne sont un obstacle à l'unité. Sans doute, il y a autant de façons de comprendre et de goûter le beau et le bien qu'il y a de natures, de coutumes et de tendances diverses et pour la recherche de la vérité, autant de points de vue variés qu'il y a de degrés de développement intellectuel. Mais, à notre avis, pas plus en religion que dans les autres domaines, la diversité apparente n'exclut l'unité profonde, la première repondant aux différences de races, la seconde à la loi générale de l'espèce. La diversité frappe tous les regards, mais l'unité se révèle aux yeux du penseur et il y trouve l'explication de ces ressemblances déconcertantes signalées entre des peuples éloignés et sans contact possible entre eux.

Une étude attentive nous fait découvrir une vérité unique, objet des efforts de l'esprit humain et si riche d'aspects variés que chaque race y peut puiser ce qui correspond mieux à son tempérament et à ses besoins particuliers. Cherchons donc si en elle ne se résoudrait pas l'opposition qu'on nous indique entre les aspirations religieuses des Aryens et celles des Sémites et si la théorie de l'émanation, qu'on dit caractéristique des tendances des premiers, ne s'y concilierait point avec la doctrine monothéiste des Juifs.

C'est la solution que certains philosophes et savants proclament indispensable pour la formation de la religion de l'avenir. Burnouf a été jusqu'à soutenir qu'il y a encore trop de monothéisme dans le christianisme et que si celui-ci ne veut pas perdre tout empire sur les âmes, c'est dans un sens contraire au monothéisme qu'il doit se réformer [1]. Un disciple distingué de Schopenhauer, Hartmann,

---

[1] *Revue des Deux Mondes*, décembre 1864.

nous dit de son côté que ce qui conviendrait aux générations libérées de l'orthodoxie chrétienne, c'est une sorte de compromis entre le panthéisme hindou et le monothéisme judéo-chrétien. « Si l'on considère l'état actuel de la science, écrit-il, ce qu'il y a de plus vraisemblable, c'est que la religion de l'avenir, si d'une façon générale une telle religion est jugée possible, sera un panthéisme et, avec plus de précision, un monisme panthéiste (à l'exclusion de tout polythéisme) ou un monothéisme immanent impersonnel dont la divinité a le monde, sa manifestation subjective, non pas hors de soi, mais en soi » (1). Il ajoute que, d'après l'histoire des religions, « on ne peut atteindre à ce qu'on cherche que par une synthèse du développement religieux hindou et du développement judéo-chrétien constituant une forme qui réunisse en elle les avantages des deux tendances en éliminant leurs défauts, et par là seulement devienne capable de remplir le rôle de religion véritablement universelle » (2). Cette forme, Hartmann l'appelle le panmonothéisme.

Ce qu'on a quelque peine à comprendre, c'est qu'un penseur aussi remarquable prétende fonder une religion en supprimant la personnalité de Dieu, condition essentielle de toute adoration, de de tout culte, voire même de tout sentiment religieux. Car conçoit-on une religion dont le Dieu ne se connaîtrait point lui-même? En outre, qui ne voit la contradition flagrante dans le système de l'auteur? La personnalité de Dieu étant l'essence même du monothéisme juif, la supprimer, c'est retrancher l'une des deux tendances qu'on prétend combiner dans la forme nouvelle; il ne s'agit donc plus alors de conciliation à opérer entre la croyance aryenne et la foi sémitique, mais d'une élimination pure et simple de celle-ci au profit de celle-là.

Le même écrivain fait ailleurs un aveu soulignant encore cette contradiction, mais d'autant plus précieux à recueillir chez lui qu'il ne peut être suspect, on le voit, de plaider la cause de l'hébraïsme que nous avons ici mission de défendre. Parlant des efforts pour produire une religion nouvelle qui s'harmonise avec l'esprit moderne et les fins de notre civilisation, n'a-t-il pas dit: « Il est naturel que ces efforts se rattachent aux religions traditionnelles, soit parce que ce serait une entreprise hasardée et inexécutable de tout recom-

(1) *La Religion de l'avenir*, trad. franç. F. Alcan, p. 174.
(2) Ibid.

mencer, soit parce que l'idée de la continuité historique s'est imposée à la conscience moderne comme celle d'un bien inappréciable, impossible à remplacer et tel que, pour le conserver, aucune concession admissible ne doit paraître excessive » (1).

Parmi ces religions traditionnelles, l'hébraïsme est-il en mesure de satisfaire le besoin de conciliation entre le divin et l'humain qui est, nous affirme-t-on, le nœud de la question religieuse actuelle et le plus grand obstacle à la conservation des doctrines judéo-chrétiennes? Et s'il peut donner la clef de la synthèse désirée, ne sera-ce pas en sacrifiant la pureté de ce monothéisme qui est, nous l'avons dit, son trait caractéristique? Le christianisme, premier essai d'universalisation de l'idée juive, a été lui-même un compromis du genre de ceux que préconise Hartmann comme d'autres. Mais la vérité nous oblige à dire que dans ce mélange de doctrines opéré par la religion chrétienne, c'est le monothéisme qui a succombé, sinon dès l'origine, du moins dans les diverses formes historiques qu'elle a successivement revêtues. Cependant le seul fait que le christianisme a tenté cette fusion d'idées, nous semble prouver qu'il rencontra à son berceau en Palestine une doctrine réunissant d'une certaine manière les deux tendances dont nous avons parlé, sans qu'il soit nécessaire, comme on le croit aujourd'hui, de l'aller chercher dans les systèmes hindous et platoniciens.

En tout cas il est clair que le judaïsme caraïte qui rejette la Tradition pour s'en tenir à la lettre des Ecritures et le judaïsme rabbiniste qui, tout en admettant la Tradition, repousse la Kabbale, ne sont ni l'un ni l'autre en état de résoudre la question et qu'ils paraissent bien ne s'adresser, comme le leur reproche l'école de Hartmann, qu'aux races sémitiques seulement. Nous déclarons donc une fois pour toutes que par hébraïsme nous entendons le judaïsme intégral comprenant à la fois, comme monuments authentiques, la Loi écrite et la Loi orale, la Bible et la Tradition, et avec elles la Kabbale comme étant la plus haute expression théologique de l'une et de l'autre. Tel est le judaïsme qui possède, nous le croyons, la doctrine capable de concilier le monothéisme sémitique et les tendances aryennes et d'apporter ainsi la solution cherchée.

---

(1) Ibid. p. 9.

IV.

La théorie de l'émanation et l'hébraïsme.

La théorie de l'émanation est particulièrement intéressante, parce qu'elle renferme une double croyance qu'on dit éminemment adaptée au génie aryen: le polymorphisme ou élément pluraliste dans la Divinité ([1]) et l'immanence. Voyons si l'hébraïsme ne contiendrait rien de semblable et si le Pentateuque lui-même ne nous fournirait pas des bases solides pour l'édification d'un tel système. C'est du moins ce que nous affirme la théosophie ([2]) qui, malgré les dénégations qu'on lui opposait de toutes parts, a eu le mérite d'enseigner, avant toute autre école, que la théorie de l'émanation n'est point étrangère à la Bible.

La première trace que nous en trouvons est dans le mot même dont se sert la Genèse pour désigner l'acte par lequel Dieu a créé le monde, le verbe *bara*. Si certains auteurs ont voulu voir à tort dans ce terme la preuve de la création *ex nihilo*, d'autres, et principalement Ibn Ezra, n'ont pas été sans remarquer qu'il présente précisément le sens, diamétralement opposé, de couper, séparer, extraire de quelque chose de préexistant ([3]). En outre, pourquoi les créatures angéliques et les âmes des hommes ne figurent-elles pas au nombre des créations partielles dont la Genèse fait mention, sinon parce que les unes et les autres sont censées appartenir au monde divin? Les anges, en maints passages de la Bible, sont identifiés avec la Divinité et à cela il n'y a pas d'autre expli-

---

([1]) C'est une des conclusions du remarquable ouvrage de William James, *L'Expérience religieuse* : « J'incline à croire qu'une philosophie de la religion devrait accorder plus d'attention qu'elle ne l'a fait jusqu'à présent à l'hypothèse pluraliste ». Trad. franç. d'Abauzit, p. 436 (*Note des éditeurs*).

([2]) Pour l'hébraïsme tel que nous l'avons défini, la théosophie fait partie intégrante de l'orthodoxie juive. (Nous croyons utile de faire observer qu'il faut entendre avec l'auteur par *théosophie* la théologie contenue dans les principaux monuments de la Kabbale et non pas le néo-bouddhisme introduit sous ce nom en Occident par Blavatsky, Olcott, Annie Besant. *Note des éditeurs).*

([3]) Voyez les *dérivés des racines* appartenant au même groupe que ברא : *berith*, pacte, alliance, à cause de l'usage de couper en deux la victime; *bar*, le fils, parce qu'il est issu de ses parents, et en araméen, *bar*, dehors; *bor*, puits creusé, excavation, et les verbes *bara, barar*, pour exprimer l'action de distinguer, séparer une chose d'une autre.

cation possible que la présence d'une doctrine émanatiste comportant la descente graduelle et hiérarchique des êtres. Chaque fois que nous est décrite l'action d'appeler à l'existence, c'est sous l'image d'une émission spirituelle de la part du Créateur. Ainsi en est-il pour l'âme humaine: « L'Eternel Dieu forma l'homme de la poussière de la terre; il souffla sur sa face un souffle de vie, et l'homme devint un être vivant » (1). De même, à un degré inférieur, tous les animaux et les plantes également ne vivent que par le souffle que Dieu leur communique et meurent lorsqu'il le leur retire: « Tu leur retires le souffle, ils expirent et retournent dans leur poussière; tu envoies ton souffle, ils sont créés et tu renouvelles la face de la terre » (2). Les cieux et tout ce qui s'y meut ne subsistent que par son souffle puissant (3).

Quant à l'immanence, doctrine moins métaphysique que la précédente, nous pouvons nous attendre à la trouver exprimée plus clairement encore dans la Bible. Les anges sont les agents de Dieu dans la création; c'est par eux qu'il se tient en communication avec l'univers. Qu'on ne dise pas qu'ils sont destinés à combler un vide entre le Créateur et ses œuvres visibles et réputés agir comme instruments subalternes de la Cause première qui demeure elle-même toujours inaccessible. Ils apparaissent au contraire comme le prolongement de la Divinité dans la nature, comme sa présence réelle, le Talmud dit même ses membres, ses propres organes.

Quoi de plus remarquable que ce nom *Vie des mondes* (4) donné à Dieu par l'hébraïsme qui, de fait, ne cesse de lui attribuer tous les phénomènes naturels? Dieu n'est nulle part considéré comme un être isolé qui, après avoir accompli l'œuvre de la création, laisserait pour jamais aux lois qu'il a établies le soin de gouverner l'univers. Ces lois sont représentées comme l'expression de rapports constants entre la cause et l'effet; elles constituent le divin

---

(1) Genèse, II, 7.

(2) Ps. CIV, 29.

(3) Ps. XXXIII, 6.

(4) חי העולמים La lecture la plus habituelle est à vrai dire, חַי avec *patah*, ce qui donne un sens un peu différent. Mais, selon plusieurs autorités, on doit lire חֵי הָעוֹלָמִים avec *tsèré*, ce qui signifie justement vie des mondes. V. le commentaire de Tosefet J. T. sur le traité Tamid VII, 4; Arugat Abosem XXII; Ateret Zekènim sur Orah haïm LIV. Mais l'idée de l'auteur résulte sans contredit de Daniel XII, 7, Néhémie IX, 6. (*Note des éditeurs*).

ici-bas, la *schechina*, Dieu résidant dans son ouvrage. Nous voilà bien loin de cette unité abstraite sans communion avec l'ensemble du créé qu'on nous dit être le monothéisme sémitique.

Ceux qui prendront la peine d'étudier avec soin la façon dont la Bible conçoit les relations de Dieu avec le monde seront frappés de voir comment la pleine et primitive orthodoxie se trouve finalement d'accord avec la science la plus avancée. L'esprit humain dans cette question a parcouru trois phases successives. Au début, il a imaginé un dieu ou des dieux faisant toutes choses à la manière des hommes et, pour lui, tout était alors miracle dans la nature. Puis il a conçu Dieu séparé du monde et le gouvernant au moyen de lois générales auxquelles les miracles viennent parfois apporter des dérogations, par une sorte de dernière intervention anthropomorphique de la part du Créateur. Enfin Dieu et l'univers lui apparaissent unis par les liens de l'émanation; la nature et le miracle, la loi générale et son exception s'identifient dans une loi supérieure. L'hébraïsme, devançant ces progrès de la pensée humaine, n'a pas enseigné autre chose. Pour lui le miracle, écho de la genèse et prélude de la palingenèse, marque le passage d'un ordre de choses à un autre; il est le trait d'union qui supprime toute solution de continuité dans la création ininterrompue. Les résultats auxquels aboutit le mouvement scientifique moderne, dans son effort pour réunir la partie au tout, le Pan à la monade, se trouvent conformes aux données de la religion la plus ancienne. Celle-ci peut donc aspirer à juste titre à devenir universelle, puisque sa doctrine fait précisément disparaître la prétendue impossibilité philosophique de rapprocher les croyances grecques et hindoues du monothéisme biblique.

On comprendra maintenant quel mauvais service rendent à leur propre cause ceux qui, sous le prétexte de défendre la pure doctrine juive, rejettent comme importation étrangère la Kabbale théosophique, seule capable en définitive de rétablir l'harmonie entre l'hébraïsme et la gentilité. C'est par elle en effet que les aryens se rapprochent du monothéisme sémitique et que les Israélites donnent satisfaction aux tendances aryennes. Il est tout à fait digne d'attention que dans ce fonds commun aux uns et aux autres, ce qui est doctrine vulgaire chez les Gentils, est ésotérique pour les Juifs, tandis que ce qui pour ceux-ci est exotérique, demeure enseignement secret chez les païens. Pour ces derniers, la vérité a été objet de mystère, comme elle est objet de foi pour les chrétiens,

objet de science en Israël. Il nous suffira, pour illustrer cela d'un exemple, de citer les chérubins du tabernacle [1].

Nous avons rappelé, en parlant de la spiritualité de Dieu chez les Hébreux, l'horreur de ceux-ci pour les images. Et cependant voici deux figures qu'on trouve placées dans la partie la plus auguste du sanctuaire; ces chérubins demeurent, il est vrai, soigneusement cachés par le voile, mais il n'en couvrent pas moins de leurs ailes le propitiatoire. Que signifie cette anomalie étrange? Pour nous, ce sont là deux symboles matériels de la théosophie hebraïque dont ils représentent sans doute une des plus hautes vérités, mais en même temps ils nous paraissent appartenir, à la fois comme idée et comme image sensible, à la religion populaire des Gentils. C'est pourquoi de telles figures étaient interdites partout ailleurs en Israël et ces deux-là, unique exception, devaient rester soustraites à tous les regards.

Dans l'élaboration religieuse qui s'est produite au cours des âges, nous attribuerons donc aux Sémites, ou plutôt aux Israélites, la pure doctrine monothéiste exempte des spéculations philosophiques chères aux Aryens, et à ces derniers, le symbolisme ou l'élément mythologique. Pour les premiers, en dehors de la Kabbale théosophique, la personnalité divine une, indivisible, demeure toujours infiniment au-dessus de la création matérielle; les seconds au contraire éprouvent le besoin d'humaniser les dieux, d'incarner le divin jusqu'aux derniers degrés de l'échelle des êtres. La théosophie nous permet de voir comment ces deux tendances traduites, celle-ci par le nom pluriel de la Divinité (Elohim), celle-là par le nom incommunicable du Dieu Un, se trouvent réunies dans la synthèse religieuse de l'hébraïsme.

V.

Influence des prosélytes en Israël.

§ 1°.

L'étude de l'influence que les Gentils ont pu exercer sur l'hébraïsme est certainement à sa place dans un travail qui a pour but de mettre en lumière la véritable idée de Dieu chez les Hébreux et celle de religion universelle qui en découle. Le prosély-

---

[1] V. Exode, xxv, 18-20.

tisme que nous retrouvons à toutes les époques de l'histoire d'Israël nous paraît être un des moyens providentiels qui ont servi à cette fin et par lesquels le monde juif et le monde païen ont constamment réagi l'un sur l'autre.

Nous nous réservons d'examiner plus à fond ce grand fait du prosélytisme israélite trop méconnu; mais ce que nous voudrions signaler dès maintenant, c'est que le génie aryen en s'unissant à l'élément sémitique a eu sur celui-ci une action certaine et que de cette union est née la doctrine destinée à sceller un jour la paix entre les aspirations religieuses des différentes races.

Ce n'est pas en vain que durant de longs siècles un apport ininterrompu du sang païen s'est mêlé au sang juif et que chaque prosélyte, en se convertissant, est venu ajouter ses idées, ses tendances, ses sentiments personnels au patrimoine israélite. Le prosélytisme juif ne pouvait s'exercer sans que, de part et d'autre, les esprits s'ouvrissent pour donner et recevoir. Lorsqu'une porte est ouverte, ce qui doit entrer et sortir entre et sort librement; l'essentiel est qu'il n'y ait pas de clôture, pas d'infranchissable barrière. Les Israélites en perdant leur indépendance politique ont cependant imposé à leurs vainqueurs, non pas leurs lois, mais la Loi éternelle; mais aussi ils n'ont pas manqué d'en recevoir en échange ce que leur propre civilisation était susceptible d'accueillir. C'est là sans doute la raison pour laquelle les Docteurs ont parfois déclaré les prosélytes dangereux pour Israël et pourquoi aussi ils recommandaient de ne point traiter avec mépris les idoles en présence d'un prosélyte, fût-ce même à la dixième génération, tant ils comprenaient bien qu'un païen converti pouvait se ressentir encore des ses origines.

Il est certain en effet que, dans le domaine moral aussi bien que dans le monde physique, tout type doué d'une très grande force vitale est capable de résister aux influences du milieu. Il peut alors n'assimiler à sa propre nature que ce qui lui sera strictement convenable, mais il n'échappera pourtant pas à toute assimilation. Celle-ci deviendra même une condition indispensable à sa croissance. Car au lieu de prétendre avec le darwinisme que l'ambiance forme le type, il faut plutôt dire que celui-ci tire du monde extérieur ce qui est nécessaire à son plein développement. Et dans cette loi d'assimilation, c'est le type le plus fort, le plus noble qui transforme en sa propre substance ce qui lui est inférieur, non seulement afin d'atteindre ainsi le perfectionnement que comporte sa

nature, mais aussi pour que ce qui lui sert à cette fin s'élève en même temps par là de quelques degrés. Telle est la marche de tout progrès humain aussi bien que cosmique et c'est ce que la doctrine théosophique désigne sous le beau nom d'*élévation* (1).

Nous étudierons ailleurs l'influence exercée par l'hébraïsme sur le monde païen, alors qu'il y frayait sa voie; ce qui nous occupe présentement, c'est la réaction opérée par la Gentilité sur Israël et nous sommes loin de prétendre que la loi d'assimilation rappelée plus haut ne trouve point ici son application. Les Kabbalistes ont vu, dans le séjour prolongé des Hébreux en Egypte, un moyen employé par la Providence divine pour restituer à la religion d'Israël et y incorporer par sélection tout ce qu'il y avait de bon et de vrai dans la religion égyptienne. Ils ont signalé la ressemblance entre les mots *Mizraïm*, Egypte, et *mezarim*, frontières, limites, pour indiquer que l'Egypte était, non seulement géographiquement, mais encore au point de vue religieux, le pays le plus proche de la Palestine. D'autres enfin n'ont voulu voir dans les vases d'or et d'argent empruntés par les Hébreux aux Egyptiens qu'une image des assimilations spirituelles opérées dans le champ de la vérité ou, comme nous le disions en commençant, des étincelles ramenées à leur foyer. Le fait que le Sénat romain enveloppa dans une même condamnation les superstitions égyptiennes et judaïques, lorsqu'il voulut proscrire les importations orientales, prouve que l'étroite parenté existant entre les deux religions frappait les étrangers eux-mêmes. Les découvertes modernes en égyptologie nous ont dernièrement révélé, dans le culte et dans les institutions sociales, des analogies si surprenantes qu'aux yeux de quelques-uns la valeur propre du mosaïsme semblait être effacée.

Mais si un judaïsme mutilé par le rejet de sa tradition intégrale est en fort mauvaise posture pour se défendre contre les

(1) Les sacrifices sont représentés dans l'Ecriture comme le pain de Dieu (*lehem*) et l'autel comme sa table, anthropomorphismes grossiers quand on songe à la spiritualité du Dieu d'Israël et qui ne peuvent s'expliquer en dehors de la doctrine théosophique. D'autre part la table de l'homme est appelée par les Docteurs un autel; c'est que, là aussi, se réalise cette transformation, cette ascension de l'être inférieur devenant la nourriture de l'être plus élevé et montant ainsi d'un degré. Voilà pourquoi ceux qui offraient des sacrifices en mangeaient une certaine partie; en coopérant ainsi à la consommation de la victime, ils devenaient les commensaux de Dieu. A l'origine, tout sacrifice était un repas, tout repas était un sacrifice. Ceci nous explique pourquoi les Israélites ne peuvent manger de la viande sans qu'il ait été fait de l'animal une sorte d'immo-

armes que fournit aujourd'hui la critique historique, il n'en est pas de même de l'orthodoxie juive complète qui, à une époque où l'on ne pouvait aucunement prévoir les progrès de la science sur ce point, avait déjà répondu aux objections actuelles par sa théorie de la sélection naturelle des idées, selon le mot de Darwin. Les ressemblances que nous démontrent les savants entre les religions juive et égyptienne, bien loin de nous étonner, justifient pleinement ce que nous disaient les Rabbins de l'action réciproque de l'Egypte et d'Israël.

L'Exode nous parle de serviteurs de Pharaon « *craignant Dieu* » qui crurent aux prédictions de Moïse et mirent à l'abri leurs serviteurs et leurs troupeaux ([1]). L'expression est d'autant plus remarquable qu'elle rappelle celle qui plus tard servit à désigner les païens convertis au judaïsme. Nous voyons aussi qu'au moment du départ d'Egypte une multitude de gens ([2]) s'en allèrent avec les Hébreux. C'étaient là sans doute des néophytes plus ou moins complètement détachés du paganisme, mais dont l'influence en tout cas nous est attestée par la Bible. Le Zoar nous dit que cette influence a persisté longtemps après l'époque du désert et que toutes les erreurs religieuses qui ont infesté Israël pendant tant de siècles n'ont pas d'autre origine ([3]). Moïse, certes, ne pouvait pas se dissimuler les dangers qu'un tel contact présentait pour son peuple et cependant il n'a rien fait pour les lui épargner; alors que son rôle de sage législateur semblait lui commander de rejeter loin des siens des éléments aussi hétérogènes, il n'a pas craint de les accueillir, apparemment parce que les avantages qu'il en attendait surpassaient les inconvénients qu'il avait lieu de redouter.

Quels étaient donc ces avantages? Les voici: ce n'est pas seulement dans la foule ignorante que l'action des prosélytes se faisait sentir, c'était aussi chez les penseurs. Du sein de cette multitude d'étrangers surgissait parfois une intelligence d'élite; un prêtre, un

lation sacramentelle; nous trouvons là également la véritable raison des lois alimentaires, de la prohibition de certains mets. C'est que l'homme à sa manière est aussi un autel et qu'en mangeant, il accomplit une fonction, non seulement physiologique, mais cosmique et en quelque sorte théologique. On voit par là tout ce qu'il y a de faux, d'antiscientifique, dans la prétentieuse et vaine maxime que ce n'est point ce qui entre dans la bouche de l'homme qui le souille, mais bien ce qui en sort, comme si une telle fonction était quelque chose d'indifférent.

([1]) Exode, IX, 20.

([2]) ערב רב, Exode, XII, 38.

([3]) Zoar bereschith, f.° 28 et suiv.

philosophe égyptien trouvait parmi ses compagnons israélites des hommes capables de le comprendre et ce qui résultait de ce rapprochement d'esprits avides de vérité, c'était assurément tout autre chose que la fabrication d'un veau d'or. L'Ecriture nous en donne un très remarquable exemple dans les relations de Moïse avec Jéthro son beau-père. Nous nous demandons vraiment comment, en dehors de la raison que nous en donnons ici, on peut expliquer, sans compromettre le principe même de la Révélation mosaïque, cet ascendant exercé par le prêtre de Madian sur Moïse qui suivit docilement ses conseils. Une légende du Midrasch (1) nous apprend quel rôle important et presque incroyable, si l'on songe qu'il s'agit d'un païen, les Rabbins ont assigné à Jéthro. La verge de Moïse, nous dit cette légende, portait, gravé dans son bois, le nom sacré de Dieu. Elle avait été donnée par Adam à Seth qui la transmit à son successeur et passant ainsi de main en main dans la suite des générations, elle échut à Jéthro qui la planta dans son jardin: c'est là que la vit Moïse et il parvint à l'arracher du sol, ce que personne n'avait pu faire avant lui. Cette fable est assez transparente pour laisser pénétrer son sens caché. La chaîne que parcourt la verge de Moïse depuis Adam jusqu'à Jéthro, c'est celle de la tradition religieuse et c'est de Jéthro que Moïse reçoit cette verge qui portait gravé le nom sacré, symbole de la nouvelle révélation. Le père de Séphora est donc l'un des fondateurs de la religion d'Israël à laquelle il apporta l'élément non sémitique destiné à la compléter pour son rôle humanitaire. Telle est la vérité, un peu dure pour l'orgueil national, que le Midrasch a enveloppé sous le voile de l'allégorie.

Il ne faut pas oublier que Jéthro est le père des Kéniens d'où vinrent les Récabites et il y a de fortes probabilités pour que de ceux-ci descendent les Esséniens (2). Ainsi voilà une société de prosélytes qui perpétuent au milieu d'Israël les enseignements de leurs ancêtres, ne se distinguant d'ailleurs que par une plus stricte observance des préceptes, et dont l'action devait être d'autant plus sûre et plus continue que le foyer de leur vie religieuse était entretenu par une union plus indissoluble et par une sorte de règle monastique. Or, si d'un côté les Esséniens remontent aux Récabites

(1) Pirké R. Eliezer, f.° 40.

(2) Nous croyons avoir trouvé et exposé dans notre *Histoire des Esséniens* le fil conducteur qui les rattache par Jonadab et les *Récabites* à Jéthro, beaupère de Moïse.

et par eux à la tradition de Jéthro, de l'autre ils se rattachent à cette école de la Kabbale dont le trait caractéristique, nous l'avons dit, est de rapprocher les éléments sémitiques et aryens; nous avons là une preuve de ce travail intellectuel que le prosélytisme tendait à opérer chez les Juifs. Ce n'était point l'adoption pure et simple de croyances étrangères, car la science proclame comme nous qu'une introduction de ce genre est contraire au génie des peuples, chaque race pouvant uniquement recevoir des autres ce qui convient à ses aptitudes particulières. Nous ne disons donc rien que ne reconnaissent les critiques les plus autorisés, lorsque nous affirmons que, quelles que soient les idées prises en dehors de l'hébraïsme qui ont pu contribuer à la formation de l'Essénisme, c'est bien là néanmoins une production authentiquement juive et ses doctrines sont dues à l'élaboration qui s'accomplit à la suite des apports spirituels fournis par les prosélytes, et non pas à une importation de dogmes inconnus à la religion israélite. Ici comme sur tant d'autres points, c'est avec l'orthodoxie que se rencontre la véritable science ([1]).

Les relations politiques avec les nations païennes n'ont pu rester non plus sans influence sur le judaïsme. Sous le règne de Salomon en particulier, nous voyons que la réputation de sagesse du monarque mit Israël en rapport avec tout ce que l'Orient comptait de gens instruits. Lorsque le fils de David entreprit de construire le temple dont son père avait conçu le projet, il accepta le concours de Hiram, roi de Tyr. Des étrangers intervinrent ainsi dans la réalisation de cette œuvre capitale pour la religion juive, si bien que la science a pu relever, dans l'ornementation du temple de Salomon, des traces de symboles tyriens ou phéniciens, comme on a trouvé plus tard aussi, dans les grandioses visions d'Ezéchiel, des ressemblances avec les mythes assyriens.

Cette dernière constatation pas plus que la première n'est faite pour nous surprendre. Un témoignage formel du livre de Daniel nous atteste que pendant la période babylonienne l'élite de la jeunesse israélite était versée dans toutes les sciences et dans la littérature des Chaldéens. A l'époque des Docteurs, on mentionne les plus illustres d'entre eux R. Akiba, R. Meir comme descendants, l'un de Sisera, l'autre d'Aman, et il est à peine besoin

---

([1]) Ewald et Helgenfeld, les deux écoles de Goettingue et de Tubingue sont d'accord sur ce sujet. V. aussi Le Hir, Etudes bibliques, p. 238.

de rappeler que plusieurs de ces rabbins renommés ne furent eux-mêmes que des païens de naissance convertis comme Schemaya et Abtalion, derniers descendants de Sanchérib, les maîtres de cet Hillel qui fut la gloire de la Synagogue, et Onkelos, peut-être le même qu'Aquila, qui traduisit en araméen et en grec les livres de Moïse.

Lors même que l'on ne saurait admettre, sans faire une large part à l'exagération, ce que les Rabbins nous racontent de la conversion au judaïsme de personnages distingués, souverains et philosophes, voire même de populations entières, il reste hors de doute que le prosélytisme juif avait considérablement entamé le monde païen et qu'il avait préparé, par la diffusion des grands principes d'Israël, un mouvement des esprits qui plus tard devait faciliter singulièrement la propagation du christianisme. Mais ce qui n'est pas moins certain, c'est le bénéfice retiré par le judaïsme de ces rapports avec les Gentils, puisque ces mêmes Rabbins ne font aucune difficulté d'avouer assez fréquemment qu'en fait de religion, pour l'intelligence de tels ou tels textes et même de questions relatives aux croyances les plus importantes, ils sont à leur tour grandement redevables aux savants et aux philosophe spaïens[1]. Contraste inattendu, mais bien explicable cependant! Autant ces Docteurs ont horreur d'apprendre, fût-ce la plus petite chose, des transfuges de leur foi, des hérétiques qu'ils distinguent soigneusement des païens, parce qu'ils supposent à bon droit que chez eux les préjugés et les passions sectaires obscurcissent le jugement, autant ils gardent l'esprit ouvert pour accueillir les lumières qui peuvent leur venir du côté des sages de la Gentilité, même dans les matières où ils sont passés maîtres. Ils comprenaient — et pour le dire en passant cela reste tout aussi vrai de nos jours — que leur foi religieuse rencontrerait plus aisément des auxiliaires chez des étrangers libres de toute préoccupation de secte, chez des savants entièrement indépendants, que dans les systèmes à prétentions plus ou moins libérales qui s'efforcent de concilier, par des compromis arbitraires, la science et la religion, en dénaturant à la fois l'une et l'autre, de même qu'il est plus sûr pour le navire de gagner la haute mer que de longer des côtes dangereuses au risque de se briser contre les écueils.

---

(1) Sanhedrin 91b; Pesahim 90.

§ 2°.

Le prosélytisme, moyen de communication entre l'hébraïsme et la Gentilité, peut être considéré sous un double aspect : d'abord comme source d'idées et de connaissances, et c'est ce que nous avons essayé de faire jusqu'à présent, puis comme mélange de sang étranger à la souche israélite par suite des unions entre juifs et païens convertis, ce qui ne pouvait manquer non plus de modifier dans une certaine mesure le caractère national.

Les aptitudes spirituelles sont liées sans aucun doute au tempérament physique; aussi la prohibition des mariages mixtes fait-elle honneur à la vue pénétrante du législateur du Pentateuque soucieux de conserver sans altération le génie religieux de sa nation. Cependant nous trouvons que malgré sa ferme volonté d'en maintenir toute la pureté sous le rapport ethnologique, il n'a pas craint d'autoriser le mariage avec les prosélytes. S'il cherchait à prémunir son peuple contre l'idolâtrie, il ne repoussait pourtant pas des alliances qui tendaient à croiser le sang juif avec le sang païen, pourvu qu'elles offrissent des garanties sérieuses contre l'intrusion du polythéisme dans les familles israélites et que les étrangers, qui y étaient admis, gardassent seulement de leur origine les qualités nécessaires pour influer utilement sur la constitution de la race. Aussi a-t-il établi entre les prosélytes des gradations, selon qu'ils lui parurent plus ou moins aptes à concourir au but qu'il se proposait d'atteindre. S'il croit devoir exclure à jamais Ammon et Moab, il admet l'Egyptien à la troisième génération. En un mot, soit pour les populations, soit pour les individus, Moïse semble obéir à ce principe qu'il y a des Juifs par nature, comme il y a des Juifs de naissance, à peu près comme les Pères de l'Eglise ont dit plus tard, en parlant de certains philosophes païens, qu'ils étaient naturellement chrétiens.

Les Docteurs ont déclaré de même, à propos des prosélytes, que quiconque répudie l'idolâtrie doit être considéré comme juif. Abraham, après avoir reçu le premier ce nom, devint le père de toutes les nations et les prosélytes, d'où qu'ils viennent, doivent l'appeler notre père. Leurs âmes assistaient près du Sinaï à la promulgation de la Loi et c'est d'elles, aussi bien que des israélites des générations futures, que Moïse entend parler lorsqu'il dit : « Ce n'est point avec vous seuls que je traite cette alliance, cette al-

liance scellée par le serment; mais c'est avec ceux qui sont ici parmi nous, présents en ce jour devant l'Eternel notre Dieu, comme avec ceux qui ne sont point ici parmi nous en ce jour » (1). Pour les Kabbalistes, c'est toujours le même triage, la même sélection que le judaïsme opère, soit que, par la dispersion au milieu des Gentils, il recueille, pour se les incorporer, les parcelles de vérité qu'il y trouve disséminées, soit qu'il attire à lui les âmes à tendances monothéistes et augmente ainsi, par l'admission des prosélytes, les rangs de l'Eglise d'Israël.

Moïse, les Talmudistes et la Kabbale s'accordent donc pour assimiler les prosélytes aux Juifs de naissance, sans aucun souci des différences ethnologiques. Il faut d'ailleurs se garder de confondre les caractères spécifiques d'une race avec les signes de dégénérescence qu'elle peut présenter, comme l'idolâtrie par exemple. Il se peut que tous les peuples ne soient pas faits pour le strict monothéisme et que ce soit un besoin de certaines natures de rapprocher davantage le créé de l'Incréé, le fini de l'Infini, et d'incarner le divin dans le monde. Nous admettons que cette doctrine, ce pan-monothéisme, pour employer l'expression de Hartmann, soit le contingent apporté par la Gentilité dans la religion de l'avenir. Mais il y a loin de cette forme particulière de croyance au polythéisme grossier qui est à la théorie de l'émanation ce que l'anthropomorphisme, la matérialisation de la personnalité divine est au pur monothéisme. Le prosélyte restait par conséquent fidèle au caractère propre de sa race en gardant de ses conceptions religieuses ce qu'elles avaient de conciliable avec la foi d'Israël, tandis que les polythéistes demeuraient dans l'erreur par les abus de leur système et les exagérations de leurs tendances naturelles. De même il est arrivé aux juifs ennemis de la Kabbale de pécher par l'excès contraire, en substituant une fausse notion de l'unité divine à la véritable doctrine, car le vrai Dieu n'est Un que s'il remplit tous les êtres, ou pour mieux dire, si l'on adore en Lui l'Etre même, ainsi que l'indique son nom vénéré entre tous.

Lors même qu'il faudrait voir dans le polythéisme la forme particulière de la religion des Gentils, les prosélytes ne constitueraient pas pour cela une anomalie, mais une simple variété, comme celles qui, d'après le darwinisme, apparaissent dans les espèces existantes et, par suite de circonstances favorables, créent des

(1) Deutéronome, XXIX, 13-14.

espèces nouvelles. Toujours est-il que si leur admission en Israël a produit le bien qu'on en espérait, elle n'a pas été non plus sans présenter souvent de sérieux inconvénients. C'est ce que reconnaissent les Rabbins quand ils s'écrient à la vue des scandales: Cela nous vient de la multitude! (1) par allusion à la foule d'étrangers qui partirent d'Egypte avec les Hébreux. Ils nous déclarent que ceux-là seuls sont vraiment enfants d'Abraham qui se montrent modestes, miséricordieux et charitables, tandis que ceux qui ne possèdent point ces qualités sont des descendants d'Amalek. Il y avait donc des prosélytes qui restaient peu dignes de leur patrie d'adoption. D'autres, sans doute, faisaient aussi trop peu honneur à la doctrine religieuse qu'ils avaient embrassée: aux abus de l'élément sémitique d'un côté ont répondu trop fréquemment de l'autre les excès de l'élément païen. Le vrai juif, qu'il soit israélite de naissance ou prosélyte, est celui qui réunit dans une juste proportion les deux tendances; celui-là n'est pas seulement citoyen de la Palestine, il est citoyen du monde; son Dieu n'est pas uniquement transcendant, inaccessible, il est aussi immanent, il vit en nous.

Nous devons répondre maintenant quelques mots à ceux qui seraient tentés de nous objecter que si Moïse avait en vue un but religieux, il aurait dû encourager et non point interdire les mariages mixtes, puisque de telles unions pouvaient faire davantage pour l'élévation intellectuelle et morale des races païennes que la prédication immédiate dont elles étaient la meilleure préparation. Mais qui ne voit que la petite goutte de sang israélite se serait alors perdue bien rapidement dans les grandes artères de l'humanité? Le souffle d'Israël aurait été étouffé et sa mission n'aurait pu s'accomplir. Il convenait au contraire, pour sauvegarder celle-ci, que de minutieuses précautions fussent prises et de fait, un grand nombre de préceptes ont, sinon ce but direct, du moins ce résultat. D'ailleurs il faut distinguer entre le tempérament proprement dit d'une race et son degré de culture. Si la tendance monothéiste est le trait caractéristique du peuple juif, cela n'implique nullement qu'il se trouvait à un niveau intellectuel lui permettant de se mêler aux autres nations civilisées sans dommage pour son originalité propre. Les savants à ce point de vue-là n'hésitent pas à placer la race sémitique au-dessous de la race aryenne; il est donc infi-

(1) ערב רב, Exode, XII, 38.

niment probable que la victoire serait restée à celle-ci finalement, si les mariages mixtes s'étaient multipliés pendant quelques générations. Cette race juive qui s'était élevée jusqu'au plus pur monothéisme, non par des spéculations philosophiques mais par un instinct naturel, tout en demeurant capable de s'assimiler les éléments complémentaires qui lui venaient du dehors, aurait cédé la place à une autre race douée peut-être de qualités plus brillantes, mais dépourvue désormais de celles qui avaient fait la grandeur des ancêtres. On aurait vu alors s'épanouir chez elle les hautes facultés qui font les savants distingués, les philosophes illustres, mais c'en était fait de l'élan spontané qui produit les apôtres, les voyants, les prophètes, c'est-à-dire précisement ce qu'Israël devait donner au genre humain. Le sort du génie hébraïque et de la foi au Dieu Un eût été ainsi gravement compromis; Sem, avec son culte des principes et de l'absolu, disparaissait devant Japhet se contentant du relatif et se préoccupant plutôt d'analyse.

Mais les lois très sages de Moïse sur les prosélytes et les mariages ont préservé l'intégrité de la religion israélite et elles ont sauvé aussi, nous le verrons, celle de l'humanité. Grâce à elles, les Juifs ont pu garder leur double nature qui a fait d'eux une nation vraiment à part; il sont restés un peuple au caractère d'une trempe remarquable, très patriote, très exclusif même, plein d'amour-propre et de passion, mais en même temps le peuple exceptionnel dont la vitalité extraordinaire trouve sa raison d'être dans l'éminent service qu'il est appelé à rendre au monde et qui, sans jamais perdre de vue ce qu'il se devait à lui-même, a pris néanmoins de plus en plus conscience de sa mission universelle.

VI.

Israël et les mystères du paganisme.

Le prosélytisme et les mariages avec païens convertis nous prouvent qu'Israël est entré en communication avec le reste de l'humanité et nous montrent dans quelle mesure ce rapprochement a eu lieu. Ces contacts des Juifs avec les Gentils se sont continués sans interruption au cours de leur existence politique et après leur dispersion. Si, par la situation géographique de leur pays et leurs vicissitudes historiques, ils se sont constamment trouvés en relations avec les autres peuples, le travail réciproque d'échange et

d'assimilation n'est devenu que plus intense, on le conçoit, depuis la disparition de leur nationalité.

Il y a donc eu trois phases successives pour cette pénétration mutuelle d'Israël et de la Gentilité : l'époque de l'indépendance politique des Juifs ; celle de la domination étrangère qui se distingue par une activité de prosélytisme plus grande et de plus nombreuses conversions ; enfin, la dispersion d'Israël parmi les nations. A chacune de ces époques, l'action s'est fait sentir simultanément en haut et en bas, dans la foule et chez les esprits d'élite et nous pouvons même dire, pour mieux illustrer notre pensée, à la fois dans la mythologie et dans la théologie, chacun prenant ce qui convenait le mieux à sa nature ; le vulgaire, l'enveloppe extérieur ou symbolique, les intelligences cultivées, la doctrine cachée sous le mythe. Un coup d'œil jeté sur les mystères du paganisme nous fera fort bien comprendre l'influence exercée par la Gentilité sur les classes instruites d'Israël. Peut-être parviendrons-nous aussi à dissiper certains doutes sur la possibilité de concilier la dualité que nous avons signalée dans le judaïsme avec l'unité d'origine de l'espèce humaine et l'unité de révélation, précieux enseignements qui sont la gloire et la vie de la religion juive en même temps que l'espoir de l'humanité.

C'est un fait que dans l'antiquité partout où Israël a dressé sa tente, il a rencontré les mystères païens, en Egypte comme en Syrie, à Babylone et en Perse comme dans le monde gréco-romain. Qu'était-ce au juste que ces mystères ? Bien des hypothèses ont été émises tant sur leurs sources historiques que sur leur nature ; mais ce qui nous semble le mieux établi, c'est qu'ils contenaient, sur les problèmes religieux et sous des formes appropriées aux temps et aux diverses contrées, des enseignements incomparablement plus purs et plus élevés que les cultes populaires. C'est là une considération très importante, si l'on songe que les Juifs, qui faisaient eux-mêmes profession de croyances supérieures sous tous les rapports, se sont trouvés en relation avec les païens initiés à l'ésotérisme des mystères et que, par conséquent, ils n'ont pu manquer de s'y intéresser. La ressemblance était d'ailleurs si frappante entre les doctrines des uns et des autres qu'on pourrait se demander au premier abord si d'un côté ou de l'autre il n'y a pas eu imitation. Mais ne faut-il pas plutôt voir là le dédoublement d'une croyance ancienne et unique et comme le rayonnement d'une seule lumière réfléchie en des milieux différents sous des couleurs variées ? A

l'unité primitive du genre humain répond l'unité primitive de la doctrine; aux fractionnements successifs, à la différenciation des races correspondent les diverses tendances religieuses. Telle est la marche de tous les développements naturels qui, commencés dans l'unité de germe où toutes les qualités existent en puissance, se poursuivent par les manifestations de plus en plus marquées des différences accidentelles et se terminent enfin par un retour à l'unité, harmonisant toutes les conceptions divergentes dans une conception plus haute qui les embrasse.

L'opposition entre la religion des Sémites et celle des Aryens appartient à la seconde phase du développement historique et la troisième, la période d'unification, comporte l'action réciproque de l'une sur l'autre pour aboutir à la doctrine synthétique où l'humanité reconquerra son unité première. Et c'est ce qui a commencé à se produire lorsque le judaïsme, avec sa grande base monothéiste, chercha parmi les cultes étrangers ce qui pouvait s'adapter à sa foi et qu'il rencontra les mystères du paganisme, cette sorte d'hébraïsme au milieu de la Gentilité. N'était-il pas lui-même, par sa constitution religieuse, un mystère dans l'humanité et sa nature ne le prédisposait-il pas à s'assimiler ce qu'il y avait de vrai dans les autres? En ce sens, la plus rigoureuse orthodoxie ne peut se refuser à reconnaître l'influence des mystères égyptiens sur le législateur des Hébreux et les emprunts faits par ceux-ci, que le rationalisme croyait présenter comme une objection décisive contre la révélation mosaïque, apparaissent au contraire comme une confirmation éclatante de nos principes.

Moïse a pris dans la religion égyptienne ce qui était le monopole d'une caste hiératique pour le transférer à Israël, la nation sacerdotale tout entière. La circoncision par exemple, signe distinctif des initiés, devient la loi commune des Juifs; ce qui était le privilège de quelques adeptes est désormais le patrimoine de tout un peuple, constitué ainsi prêtre de l'humanité et appelé à prêcher à tous cette foi au Dieu Un que le pontife égyptien réservait à de rares fidèles dans le secret du sanctuaire. Faut-il s'étonner après cela que le judaïsme ait été accusé de former une sorte de franc-maçonnerie? Ce qu'il y a de certain, c'est que la théologie franc maçonnique [1] n'est au fond que de la théosophie et correspond

[1] Pour ceux qu'une telle expression surprendrait, il convient de dire qu'il y a une théologie franc-maçonnique en ce sens qu'il existe dans la Franc-Maçonnerie une doctrine secrète, philosophique et religieuse, introduite par les Rose-

assez bien à celle de la Kabbale. D'autre part, une étude approfondie des monuments rabbiniques aux premiers siècles de l'ère chrétienne fournit des preuves nombreuses que l'Haggada était la forme populaire d'une science réservée offrant, par les méthodes d'initiation, les plus frappantes ressemblances avec l'institution franc-maçonnique.

Ceux qui voudront prendre la peine d'examiner avec soin cette question des rapports du judaïsme avec la franc-maçonnerie philosophique, la théosophie et les mystères en général, perdront nous en sommes convaincus, un peu de leur superbe dédain pour la Kabbale. Ils cesseront de sourire de pitié à la pensée que la théologie kabbalistique puisse avoir un rôle à jouer dans la transformation religieuse de l'avenir. Au lieu de voir uniquement en elle ce que les hassidim ou rabbins thaumaturges de Russie et de Pologne leur ont appris à connaître, ils se rendront mieux compte de la valeur réelle d'un enseignement dont les résultats actuellement obtenus par l'étude des religions comparées tendent de plus en plus à mettre en lumière l'importance et la haute antiquité. Nous ne nous lasserons pas de répéter que cette doctrine, qui rapproche au sein du judaïsme l'élément sémitique et l'élément aryen, contient aussi la clef du problème religieux moderne. Elle donne en même temps la solution des difficultés que rencontrent ceux qui s'occupent de la réforme du christianisme partagé en tant de sectes ennemies.

Des divergences signalées par Burnouf entre les Eglises d'Orient « qui ont conservé dans leur métaphysique une forte tendance alexandrine et par conséquent panthéiste et celle de Rome plus rapprochée du sémitisme [1] » prouvent que certaines Eglises ont mieux gardé l'esprit de la tradition antique, tandis que les autres se sont plutôt constituées d'après la lettre des Ecritures.

Croix gnostiques lors de leur fusion avec les Maçons libres en 1717. Cette doctrine secrète ou gnose est l'apanage exclusif de la Franc-Maçonnerie des hauts grades ou Maçonnerie philosophique. Parmi les modernes auteurs maçons traitant de cette théologie franc-maçonnique, il faut citer : en Amérique, Albert Pike, Grand commandeur du Suprême Consell de Charleston, dans Sepher ha Debarim: Ritual of Prince of Royal Secret; A. Pierson, Grand Maître de l'Ordre du Temple, dans The traditions of Freemasonry; The Rosicrucian and Masonic record; en France : Thory, Acta Latomorum, et surtout Ragon, surnommé « l'auteur sacré de la Maç.·. » dans son Tuileur Général de la Fr.·. Maç.·. ; Cours Philosophique et interprétatif des Initiations anciennes et modernes. (*Note des éditeurs*).

[1] *Revue des Deux Mondes*, 1 Mai 1868.

Mais elles reposent néanmoins sur une confusion, en ce sens que le sémitisme dont on nous parle n'est point le véritable hébraïsme qui, dans une certaine mesure, se rattache, nous l'avons dit, aux mystères du paganisme. Si même on veut entendre par sémitisme le monothéisme populaire, en dehors de la Tradition, on pourrait soutenir qu'il se retrouve plus complet, plus absolu dans le christianisme que dans le judaïsme lui-même, car c'est principalement au christianisme qu'on doit le dogme de la création *ex nihilo* qui, dans son acception littérale, est la forme la plus rigide du monothéisme. C'est ce dogme en effet qui sépare Dieu du monde, en supprimant la théorie de l'émanation qui unit le monde à Dieu, alors qu'au contraire la vraie tradition hébraïque reconnaît à la fois l'immanence et la trascendance de Dieu et unit ainsi le panthéisme, dans ce qu'il a de raisonnable, avec le monothéisme. La véritable croyance au Dieu Un, telle qu'Israël la garde, harmonise donc les exigences de la science et les besoins de la foi religieuse et elle pourra aussi réconcilier un jour les Eglises divisées.

Chapitre Deuxième

L'IDÉE DE DIEU EN ISRAËL

LE DIEU UNIQUE

I.

Les attributs divins.

L'origine du monothéisme chez les Juifs est très discutée par les critiques. Non contents de ramener les commencements de la foi au Dieu Un à une époque relativement récente, plusieurs d'entre eux vont même jusqu'à nier qu'elle ait jamais atteint en Israël une perfection telle qu'elle pût exclure tout reste de polythéisme. Mais elle a existé cependant, voilà le fait incontestable. On a beau rapprocher la date, il est des limites que les règles d'une saine critique ne permettent pas de dépasser et l'antiquité de cette croyance reste encore telle qu'on ne peut raisonnablement l'attribuer aux seuls progrès de l'esprit humain.

Longtemps avant que les Alexandrins aient synthétisé les divinités de l'ancien Olympe dans leur système de théurgie, avant que les philosophes grecs aient traité les hauts problèmes de la métaphysique, Israël avait déjà parlé de l'unité de Dieu et il n'avait pas attendu l'exemple des chrétiens pour courir joyeusement au martyre plutôt que d'adorer les idoles. Comment supposer qu'en des temps d'ignorance, de barbarie, de haine entre les peuples, des hommes dénués de toute culture philosophique aient pu s'élever à des conceptions supérieures à celles de Socrate et de Platon ? C'est

là, nous dit-on, un instinct spécial de la race, et nous n'y contredisons pas. Mais qu'est-ce que cette explication, sinon l'aveu déguisé qu'il y a là une manifestation échappant à l'analyse et aux lois de l'évolution historique, un fait qui ne peut rentrer dans la chaîne des causes et des effets, une intuition particulière, toutes choses que la langue religieuse résume dans le nom de Révélation? Et d'ailleurs, si l'on en est réduit à déclarer que le monothéisme chez les Juifs est un instinct de la race et non le fruit d'une élaboration et d'un développement intellectuel, on avoue par là qu'il dut apparaître au début et non au cours de leur histoire. Il suffit d'étudier sous ses divers aspects la conception israélite de la Divinité pour y trouver les caractères du véritable monothéisme. En outre, si à cet égard nous découvrons à toutes les époques en Israël des idées d'une telle élévation, d'une telle richesse que la théologie la plus développée n'en a pu, dans la suite, exposer de plus parfaites, l'antiquité et l'originalité de ce monothéisme nous paraîtront en même temps surabondamment démontrées.

Le Dieu d'Israël est incréé: « Avant moi il n'a point été créé de Dieu... Je suis le premier et je suis le dernier (1) ». De Lui seul toutes choses tirent leur existence, c'est donc que Lui-même ne doit la sienne à personne. Ses noms les plus anciens, El, Schaddaï, indiquent la force, la toute-puissance et si le second a de plus une autre signification, c'est un sens plus sublime et plus métaphysique encore. Il est éternel: les cieux, la terre et tout ce qu'ils renferment vieillissent comme des vêtements qu'il faut changer, mais Lui au contraire, Il est et demeure le même éternellement (2). Immense, infini, Il l'est aussi: « N'est-ce pas moi qui remplis les cieux et la terre? dit l'Eternel (3). Les cieux sont mon trône et la terre mon marchepied » (4). Et dans Isaïe encore: « Saint, saint, saint est l'Eternel Zebaoth, la terre est pleine de sa gloire » (5), ou plutôt: *tout ce qui remplit la terre est sa gloire*, traduction plus exacte peut-être et plus théosophique. On pourrait établir que le nom de Makom, lieu, donné à Dieu par les Rabbins est emprunté à la Bible; ce qu'il y a de certain, c'est que nous trouvons dans

(1) Isaïe, XLIII, 10, XLIV, 6.
(2) Ps. CII, 27, 28.
(3) Jérémie, XXIII, 24.
(4) Isaïe, LXVI, 1.
(5) Ibid., VI, 3.

l'Ecriture celui de Ma'on, qui en est l'équivalent [1]. « Où irais-je loin de ton esprit? » s'écrie le Psalmiste; « où fuirais-je loin de « ta face? Si je monte aux cieux, tu y es; si je me couche au « scheol, t'y voilà! Si je prends les ailes de l'aurore et que j'aille « habiter à l'extrémité de la mer, là aussi ta main me dirige, ta « droite me saisit. Si je dis: Au moins les ténèbres me couvri- « ront! la nuit devient lumière autour de moi. Même les ténèbres « ne sont pas obscures pour toi; la nuit brille comme le jour, les « ténèbres comme la lumière » [2].

Mais il y a plus. L'idée de l'être en soi, de l'être nécessaire, qu'on serait tenté de considérer comme trop abstraite pour pouvoir exister dans la Bible, s'y trouve cependant très clairement exprimée. N'est-elle pas d'abord renfermée dans la notion de création qui n'est que le possible dérivant du nécessaire et dans celle d'émanation qui exclut même la possibilité du néant? Mais que dire du tétragramme? N'est-ce pas précisément l'idée de l'être qu'il exprime et cette idée, commentée et confirmée par la paraphrase qui précède: « Je suis celui qui est » dont le tétragramme n'est que la formule abrégée, n'implique-t-elle pas celle d'existence nécessaire? Les savants peuvent après cela nous démontrer que la même conception se retrouve dans le religion égyptienne, ils ne ne nous prouvent par là que deux choses: l'erreur de ceux qui croient l'antiquité incapable de telles envolées métaphysiques et la réalité des rapports qui ont existé entre les deux religions. Il reste établi que pour la Bible le Dieu d'Israël est l'Absolu.

Or une telle notion supprime tout polythéisme. Deux absolus sont incompatibles. L'Absolu demeure exclusif et jaloux selon l'expression si frappante de l'Exode: « Je suis l'Eternel ton Dieu, Dieu jaloux [3]. L'Eternel se nomme le jaloux; il est Dieu jaloux [4] ». Nous avons déjà dit que la prohibition de toute image prouve que le Dieu de Moïse est infini. Un être fini, même immatériel, pourrait toujours à la rigueur être représenté symboliquement sous une forme sensible, pourvu que celle-ci indiquât les qualités déter-

---

(1) Makom, de la racine קום *stare, persistere;* Ma'on, de la racine עון, *quiescere, habitare.* Le mot si justement admiré de Malebranche: « Dieu est le lieu des esprits comme l'espace est le lieu des corps » ne fait que reproduire une idée familière à la Bible et aux Rabbins *(Note des éditeurs).*

(2) Ps., CXXXIX, 7-12.

(3) Exode, XX, 5.

(4) Ibid., XXXIV, 14.

minées qu'on entend lui reconnaître. Mais comment donner une figure à l'Etre unique dont les attributs infinis sont en nombre infini, comme dit Spinoza, ou dont les ministres et les anges sont innombrables, pour employer le langage de la Bible qui exprime, croyons-nous, la même pensée? Les idoles extravagantes, monstrueuses, les images multiples et fantastiques du paganisme attestent cette impossibilité. Dans un passage assez connu, Strabon dit que Moïse interdit la représentation matérielle de la Divinité, parce que son dieu n'était que l'ensemble des choses, la Nature. Ce texte est précieux en ce sens qu'il établit que l'impression faite par le mosaïsme sur les païens cultivés était précisément celle que donne le judaïsme de la Kabbale, mais Strabon se trompe en ne voyant dans la conception mosaïque que la Divinité immanente, la Schechina, et non pas l'aspect transcendental de Dieu. Si le Dieu des Hébreux avait été non l'Infini, mais la Nature, elle aurait toujours été, nous le répétons, susceptible de représentation, car toute grande et puissante qu'elle soit, elle est finie et rien ne s'oppose à ce que le fini trouve dans le fini son image équivalente. Toujours est-il que le Dieu d'Israël est unique, soit qu'on veuille voir en lui, comme le géographe grec, l'ensemble du créé, soit qu'on l'adore avec nous comme l'Infini.

Il importe de faire remarquer que les attributs de Dieu chez les Juifs ne se déduisent pas d'un système théologique déterminé: ils apparaissent plutôt comme une intuition de la prière et de l'adoration. Ce manque de spéculations philosophiques est une preuve du génie religieux d'Israël, car l'intuition et la réflexion sont deux facultés qui semblent s'exclure le plus souvent et cela a été observé plus d'une fois par les savants précisément à propos du monothéisme israélite. « La race juive, dit un auteur italien moderne, malgré sa conception de l'unité de Dieu et peut-être à cause de cette conception elle-même, pourra posséder et possède très certainement beaucoup de qualités éminentes, géniales, artistiques, l'enthousiasme musical, l'inspiration poétique et une certaine disposition à un vague et superficiel panthéisme, mais il semble que l'énergie pour la spéculation systématique et l'analyse organique lui fasse entièrement défaut » (1). Et le même écrivain, après avoir déclaré que la Kabbale est la seule philosophie juive,

(1) R. Mariano, *Cristianesimo, cattolicismo e civiltà*, p. 176.

se hâte, pour ne pas contredire sa thèse, d'affirmer avec Hegel qu'il ne faut voir là qu'un amalgame de rudiments d'astronomie, de magie, de thérapeutique, donnant les plus extravagants résultats. Certes, Hegel jugeait d'après les connaissances que l'on avait de son temps et il a même négligé de consulter certains ouvrages de l'époque qui auraient pu lui donner une tout autre idée de ce qui lui paraissait si méprisable. Mais de nos jours on n'est plus excusable d'émettre de telles appréciations, car la science tend de plus en plus à accorder à la Kabbale une très grande importance. Elle ne constitue pas, il est vrai, un système de philosophie à proprement parler, et c'est en quoi l'observation faite à propos de l'inaptitude des Juifs pour ce genre de spéculation garde toute sa valeur, mais comme métaphysique et théologie intuitives, elle reste la plus remarquable preuve de cette faculté qu'on dit caractéristique du génie hébraïque.

L'écrivain que nous venons de citer nous en montre un autre exemple dans le livre même de la Genèse : « Le premier livre de la Bible, nous dit-il, dans lequel la création et la vie primitive de l'humanité sont représentées par d'antiques traditions et des mythes religieux et philosophiques, est comme une ébauche poétique, un pressentiment de la cosmogonie rationnelle et empirique. Pour qui sait aller au fond des choses, sans s'arrêter aux détails, à la forme mythique, il y a là l'idée de l'évolution de l'abstrait au concret et comme l'embryon d'une vérité que la physique et la métaphysique devront plus tard démontrer. Aussi, comparée aux mythes cosmogoniques des autres religions et même aux mythes poétiques et religieux des Grecs, la Genèse de la Bible les surpasse tous en élévation et en pénétration. C'est ce qui explique que Kant, Gœthe, Hegel et Hæckel même n'aient parlé de la Bible qu'avec une grande vénération » [1].

Les attributs divins que nous révèlent les Ecritures de même que les récits du livre de la Genèse et les enseignements de la Kabbale, ne font point partie d'un système défini, coordonné. Il faut voir en eux, nous l'avons dit, une intuition de l'âme religieuse d'Israël ; mais pris chacun séparément ou rapprochés les uns des autres, ils proclament tous l'existence du Dieu unique et absolu.

[1] Ibid. p. 183-184.

II.

Le Dieu créateur du monde et de l'humanité.

Une thèse très en faveur aujourd'hui auprès des critiques est celle qui consiste à reconnaître en Israël un dieu suprême n'excluant pas l'existence d'autres dieux moins puissants qui présidaient aux destinées des autres nations. Lors même qu'on nous démontrerait la justesse de cette assertion, cela ne prouverait point que la croyance de Juifs n'était pas en définitive le monothéisme. En effet, cette conception d'un Dieu supérieur, maintenant sous sa dépendance des divinités subalternes, éveille l'idée d'une organisation qui réaliserait l'unité des fonctions inférieures sous la direction d'une souveraine autorité.

Mais indépendamment de cette considération, il est aisé de voir que si certaines forces secondaires sont en quelque sorte divinisées dans la Bible, les éléments constitutifs de la notion de divinité elle-même, les diverses perfections à l'état absolu n'appartiennent qu'au seul Dieu suprême. La grandeur, la sagesse, la beauté, la bonté ne sont adorées que comme attributs divins ou plutôt comme émanations de Dieu dans le monde, comme constituant la *Schechina*. De fait, lorsqu'il s'agit d'un acte vraiment divin, comme la création par exemple, il n'est jamais attribué qu'à Dieu seul et non à un autre être quel qu'il soit.

Dans le récit de la Genèse on remarque un soin tout particulier d'éviter tout ce qui pourrait faire naître le soupçon que la création entière n'est pas l'œuvre exclusive de Dieu. Bien que la Bible atteste l'existence des anges qui y remplissent de très hautes missions, bien qu'ils ne soient peut-être pour les auteurs sacrés que des idées divines personnifiées, ainsi que le prétend Philon, jamais ils ne sont représentés comme faisant acte de créateurs et même leur origine et tout ce qui constitue leur existence propre sont complètement passés sous silence. Il en est ainsi chez les Prophètes et quand bien même il ne faudrait voir dans le livre de la Genèse, avec certains critiques modernes, que l'écho des enseignements prophétiques, la notion de Dieu en Israël resterait toujours celle de l'Etre unique, auteur de toutes choses. « C'est Toi, Eternel, Toi seul qui as fait les cieux, les cieux des cieux et toute leur armée, la terre et tout ce qui est sur elle, les mers et tout ce qu'elles

renferment. Tu donnes la vie à toutes ces choses et l'armée des cieux se prosterne devant toi » (1). Et dans Isaïe: « C'est moi l'Eternel qui ai fait toutes choses; seul j'ai déployé les cieux, seul j'ai étendu la terre » (2).

Cette dernière parole acquiert une importance toute spéciale de ce fait qu'elle est adressée à Cyrus le mazdéen pour lui faire connaître le Dieu unique. Le prophète se hâte de tirer lui-même la conséquence de cette doctrine de la création: l'unité de Dieu. « Je suis l'Eternel et il n'y en a point d'autre; hors de moi, il n'y a point de Dieu » (3). Les mots *en'od* que nous rendons par: « il n'y en a point d'autre » pourraient même se traduire ainsi: « rien d'autre n'existe », de même qu'on peut traduire par: « il n'y a rien hors de moi » les mots *efes bil'adaï* qui se lisent au verset suivant: « Je t'ai ceint de force, alors que tu ne me connaissais pas; c'est afin qu'on sache du soleil levant au soleil couchant que hors de moi il n'y a point de Dieu. Je suis l'Eternel et il n'y en a point d'autre. Je forme la lumière et je crée les ténèbres; je fais la prospérité et je crée l'adversité. C'est moi, l'Eternel, qui fais toutes ces choses » (4). L'idée de l'unité de Dieu ne saurait être plus fortement exprimée que dans ce passage, puisque l'auteur va jusqu'à attribuer à Dieu les ténèbres et aussi les maux qui s'opposent au bonheur terrestre (5), audacieux défi jeté à la religion du dualisme. Et plus loin: « C'est en Toi seul qu'est la divinité, il n'y a pas d'autre Dieu que Toi » (6). Puis revenant sur la création: « Ainsi parle l'Eternel, le Créateur des cieux, le Dieu unique, qui a formé la terre, qui l'a faite et qui l'a affermie... N'est-ce pas moi l'Eternel? Il n'y a point d'autre Dieu que moi; je suis le Dieu juste et sauveur; hors de moi, rien! Tournez-vous vers moi et vous serez sauvés, vous tous qui êtes aux extrémités de la terre, car c'est moi qui suis Dieu et nul autre » (7). Enfin:

---

(1) Néhémie, IX, 6.

(2) Isaïe, XLIV, 24.

(3) Isaïe, XLV, 5.

(4) Isaïe, XLV, 5-7.

(5) Au verset 7ème le mot ra' רע qui désigne le mal moral aussi bien que le malheur, est opposé au mot *schalom*, paix, bonheur; c'est donc le second sens que, d'après les lois du parallélisme hébraïque, il faut lui donner dans ce passage. (*Note des éditeurs*).

(6) Ibid., vers. 14.

(7) Ibid., vers. 18, 21, 22.

« Souvenez-vous des choses anciennes; car je suis Dieu et il n'y a pas d'autre divinité; nul n'est semblable à moi » (1).

Mais ce n'est pas tout. La Bible oppose quelquefois, par manière d'antithèse, le Dieu d'Israël aux dieux locaux et nationaux du paganisme, en attribuant à Lui seul l'acte de la création. Nous lisons dans la prière d'Ezéchias: « O Eternel, Dieu d'Israël (dieu national), toi qui es assis sur les chérubins (dieu incontestablement local), c'est Toi seul qui es Dieu de tous les royaumes de la terre « (2). Et Jérémie est peut-être plus formel encore lorsqu'il dit: « Vous leur parlerez ainsi: Les dieux qui n'ont point fait les cieux et la terre, qu'ils disparaissent de la surface de la terre et de dessous les cieux » (3). Voilà donc la création donnée aux Gentils comme preuve de l'existence du Dieu unique, si comme le fait supposer l'emploi de la langue araméenne dans ce passage, ce qui est le seul cas de ce genre dans tout le livre, ces paroles du prophète constituent un message adressé aux populations païennes de la Babylonie.

Rien de plus naturel après cela que le nom de Dieu de l'univers, *El'olam*, déjà employé à propos d'Abraham que le livre de la Genèse nous représente proclamant au milieu des Philistins « le nom de l'Eternel, Dieu de l'univers « (4). Ce sens est confirmé par ces autres expression de « Dieu très-haut, acquéreur (ou possesseur, *Koné*) des cieux et de la terre » mises également dans la bouche d'Abraham et de Melchisédek (5). Il n'est pas douteux que *Koné*,

---

(1) Ibid., XLVI, 9. Il faut remarquer que dans ce verset le comparatif: « nul n'est semblable à moi » est rapproché du superlatif: « il n'y en a pas d'autre » et que par conséquent il a la même signification. Cela répond à ceux qui prétendraient, d'après certains passages où une comparaison semble être établie entre le Dieu d'Israël et d'autres divinités, que le judaïsme, tout en proclamant son Dieu supérieur aux autres, admettait l'existence des dieux étrangers.

(2) II Rois, XIX, 15.

(3) Jérémie, X, 11.

(4) אל עולם Genèse, XXI, 33. C'est ainsi que ces mots doivent être traduits et non par: Dieu éternel, comme on le fait quelquefois, l'expression *Elohè Kedem*, le Dieu antique, le Dieu d'auparavant, étant plutôt employée pour désigner son éternité.

(5) Genèse, XIV, 19, 20. Raschi remarque à ce propos que le verbe faire, עשה, se prend aussi pour acquérir. V. XII, 5. Dieu ne serait-il pas ainsi appelé dans l'hébraïsme acquéreur du monde en ce sens qu'il l'aurait tiré du chaos, racheté de l'empire des puissances désordonnées qui y régnaient auparavant? Il apparaîtrait donc, dès l'origine, comme le Dieu sauveur, l'Eon Messie du plérome gnostique, le rédempteur du monde et de l'Eon Eglise.

possesseur, acquéreur, ne soit ici synonyme d'auteur, créateur, car c'est en créant le monde que Dieu l'a fait sien. Enfin, dans un passage du Deutéronome qu'on a signalé à tort comme caractéristique de ce livre, puisque la Genèse elle-même nous venons de le voir, offre des textes semblables, nous lisons: « Voici, à l'Eternel ton Dieu appartiennent les cieux et les cieux des cieux, la terre et tout ce qu'elle renferme » (1). L'importance de ces textes apparaît plus grande encore, si nous les rapprochons des croyances païennes à ce sujet. Car pour les Gentils les cieux et la terre ont partout des dieux distincts et souvent ennemis, et qui ne sait que, dans le christianisme même, la terre demeure constamment en antagonisme théologique avec le ciel? Pour l'hébraisme au contraire, les cieux et la terre constituent un seul royaume, ils sont le domaine du même Dieu.

On a objecté (2) que cette croyance à la création universelle n'implique pas nécessairement celle de l'unité de Dieu, puisque les Mazdéens, qui proclament Ahura-Mazda créateur du ciel et de la terre, n'en reconnaissent pas moins l'existence d'Agra-Maïnyous qui s'applique à détruire l'œuvre du premier. Mais on se tromperait grandement en confondant la religion du dualisme avec le polythéisme. Il ne s'agit point dans le mazdéisme de dieux égaux coexistant paisiblement ensemble, mais de deux divinités rivales, qui sont perpétuellement en état de guerre et d'empiètement l'une sur l'autre, et le but du Dieu créateur est l'absorption, l'anéantissement définitif de son adversaire.

Après la création du monde, celle de l'homme nous est racontée dans la Bible en des termes tels qu'ils ne laissent pas de doute sur la croyance au Dieu unique. N'y lisons-nous pas à la première page cet ordre donné à l'humanité, ordre répété après le déluge et qui est en même temps une promesse et une bénédiction, de remplir la terre, de l'assujétir et de dominer sur tous les animaux qui la peuplent? Le Dieu qui dispose ainsi au profit de l'homme des êtres qu'il vient de créer en est donc bien le maître absolu. L'auteur du psaume VIII paraît avoir eu sous les yeux le récit du livre de la Genèse ou du moins s'être fait l'écho de la même tradition. La splendeur de la création lui arrache un cri de pitié pour l'homme favorisé pourtant de dons si magnifiques qu'il n'est que

(1) X, 14. V. à ce sujet M. HAVET: *Le Christianisme et ses origines*, t. III, p. 142.

(2) C'est ce que donne à entendre Le Hire, Etudes bibliques, t. II, p. 209.

de bien peu inférieur aux *Elohim*, allusion évidente soit au mot de la Genèse I, 27: « il les créa à l'image d'*Elohim* » ou encore; « vous serez comme des *Elohim* », soit à la parole de Dieu même après la chute: « Voici, l'homme est devenu comme l'un de nous pour la connaissance du bien et du mal » (1). Les versets qui suivent dans ce même psaume: « Tu lui as donné l'empire sur les œuvres de tes mains et tu lui as soumis toute chose » rappellent manifestement le privilège conféré à Adam dans le passage que nous venons de citer.

En outre, le Dieu qui a créé l'homme et lui a donné ses ordres, le juge aussi et le punit; à Lui appartient ainsi la souveraine puissance. Caïn craignant d'être tué par ceux qui le rencontreraient, Dieu lui applique un signe qui partout le préservera: c'est donc que tout obéit à sa volonté. Dans l'histoire du déluge, non seulement l'humanité, mais les animaux et la terre elle-même sont compris dans la nouvelle alliance; Dieu par conséquent gouverne le monde à son gré et embrasse tous les êtres, grands et petits, dans sa providence. Et lorsque l'humanité naissante et non divisée encore cherche à se fixer dans un endroit déterminé, Il intervient de nouveau pour la disperser, afin que le genre humain prenne possession de toute l'étendue de son domaine. Ainsi les grands faits bibliques, comme les moindres détails de leur narration, nous montrent que la croyance à l'unité de Dieu est l'âme même des plus antiques traditions du judaïsme.

III.

Le monothèisme dans la Bible.

§ 1.

Le Pentateuque.

Il y a une distinction à faire entre les quatre premiers livres du Pentateuque et le cinquième, si différent des autres que l'on y pourrait voir pour ainsi dire le premier monument de la Tradition. Dans ces quatre livres, la révélation de l'unité de Dieu, au lieu d'affecter la forme d'un enseignement doctrinal, se déduit plutôt comme une conséquence logique des faits rapportés et des

(1) Genèse, I, 27 — III, 5, 22.

lois établies, tandis que le Deutéronome a un caractère moins législatif, mais plus moral et plus théologique. Le monothéisme n'en est pas moins enseigné formellement d'un côté comme de l'autre et si les premiers écrits sacrés paraissent procéder à cet égard plutôt par insinuations que par propositions explicites, il y faut voir un procédé de rédaction propre aux anciens âges; cette manière de présenter la croyance au Dieu unique comme un principe incontestable et incontesté n'en est que plus significative.

Une partie de l'école rationaliste voit d'ailleurs dans le Lévitique et dans certains fragments de l'Exode et de la Genèse des ouvrages postérieurs au Deutéronome, en sorte qu'une doctrine si clairement formulée dans celui-ci ne saurait avoir été étrangère à des écrits plus récents. Il suffit pour s'en convaincre de citer un texte qui, au premier abord, semble consacrer par une singulière contradiction la foi la plus exclusive au Dieu national en même temps qu'il proclame son unité. Lorsque Moïse pour la première fois annonce à Israël son élection, il a soin de déclarer que telle est la volonté du Dieu qui possède le monde entier: « Maintenant si voux écoutez ma voix, et si vous gardez mon alliance, vous m'appartiendrez entre tous les peuples, car toute la terre est à moi » (1). Une telle parole affirme sans hésitation possible l'unité de Dieu, soit qu'on veuille voir en elle le bon plaisir d'un souverain qui, maître de toutes les nations sans exception, choisit arbitrairement entre toutes celle qu'il préfère, soit qu'on reconnaisse dans ce choix lui-même l'exercice d'une providence universelle. Elle ne peut signifier qu'une chose, c'est qu'Israël est élu par Dieu entre tous les peuples de la terre qui lui appartient tout entière. Il en faut conclure également qu'un Dieu dont l'empire est universel ne saurait jamais être une divinité exclusivement nationale, comme le prétend la critique rationaliste dont ce seul verset renverse de fond en comble les assertions.

Le quatrième chapitre du livre de la Genèse se termine par une phrase incidente que l'on a considérée avec raison comme indiquant le début du polythéisme et de l'idolâtrie: « C'est alors que l'on commença à invoquer par le nom de l'Eternel ». S'il en est ainsi, nous avons là une preuve évidente que l'auteur suppose l'existence antérieure du monothéisme et qu'il le regarde comme ayant été généralement professé jusqu'à cette époque. Et n'est-ce pas dans ce

(1) Exode, XIX, 5.

même livre que nous trouvons encore cette foi exprimée, sous forme d'une prophétie annonçant le règne universel du Dieu unique, du Dieu du tétragramme? Le texte dont nous parlons et qui est dans la Bible comme l'une des premières lueurs messianiques, prédit que l'Eternel, Dieu de Sem, sera reconnu un jour comme le seul vrai Dieu par Cham aussi bien que par Japhet [1].

Enfin, il y a dans les livres qui nous occupent un témoignage de monothéisme que nous avons déjà eu l'occasion de signaler et qu'on ne peut révoquer en doute: c'est la prohibition du culte des images. On a essayé, il est vrai, d'éluder cette démonstration en disant que ce culte était défendu comme hostile à celui du dieu national. Mais pourquoi cette interdiction superflue, puisque les divinités représentées par les images ne pouvaient elles-mêmes être adorées? Les textes du Pentateuque ne distinguent nullement entre les dieux et leurs figures et l'histoire des religions montre que, d'après la croyance générale des fétichistes, l'idole matérielle était le siège de l'esprit du dieu qui devenait ainsi une seule et même chose avec l'image. Nous voyons d'autre part que la même défense s'étend aux figures qu'on aurait fabriquées pour représenter le vrai Dieu. Evidemment ce n'est point parce qu'elles eussent été hostiles à son culte, mais parce qu'elles étaient vaines et contraires à sa spiritualité et à ses perfections infinies. Or, comme la loi était absolue, comme elle identifiait dans tous les cas la divinité avec la forme sensible qu'on lui voulait donner, il en faut conclure que le vrai motif de l'interdiction des images, c'est que les dieux, que celles-ci étaient censées représenter, n'existent pas pour le législateur israélite.

Le Deutéronome qui proclame le néant de ces dieux « ouvrage de mains d'homme, de bois, de pierre, qui ne peuvent ni voir, ni entendre, ni manger, ni sentir » [2], n'en déclare pas moins quelques lignes plus loin que l'Eternel est un Dieu jaloux [3]. Mais cela n'est pas contradictoire comme on le croirait au premier abord, car s'il

[1] Les mots « il habitera dans les tentes de Sem » peuvent se rapporter à Dieu aussi bien qu'à Japhet. Bien qu'Onkelos, Raschi, Ibn Ezra, Nahmanide suivent la première interprétation, nous croyons avec les anciens docteurs devoir préférer la seconde. Le *Bereschith Rabba* et les deux *Talmuds* les mentionnent l'une et l'autre et la paraphrase de Jérusalem y voit l'annonce de la conversion des enfants de Japhet et de leur entrée dans les tentes ou synagogues de Sem.

[2] Deutéronome, IV, 28.

[3] Ibid., V, 9.

est vrai que l'on ne saurait être jaloux de ce qui n'existe pas, il se pouvait cependant que les idoles en question représentassent, non pas des dieux, mais des choses et des êtres réels et d'ailleurs c'est le sentiment d'amour et d'adoration que l'auteur sacré entend réserver au vrai Dieu et dont il ne veut permettre le partage avec personne, même avec des créatures imaginaires. Si le néant des idoles est plus explicitement exprimé dans le Deutéronome que dans les premiers livres du Pentateuque, cela tient, nous le répétons, à la forme plus oratoire de cet écrit. On pourrait dire que Moïse y donne libre cours aux mouvements de son âme en s'entretenant paternellement avec son peuple, tandis que précédemment c'était le législateur qui parlait pour codifier ses lois.

Contrairement à l'opinion rapportée plus haut et qui fait du Deutéronome un ouvrage antérieur au reste du Pentateuque, certains autres critiques rationalistes expliquent le caractère plus accentué de spiritualisme que l'on remarque dans ce livre en lui attribuant une date de composition plus récente. Mais si au dire de ces mêmes critiques les quatre premiers sont l'œuvre d'Esdras et si le monothéisme leur est si étranger qu'ils le prétendent, comment dans un laps de temps aussi court que celui qui, dans ce cas, aurait séparé la rédaction de ces écrits, un pareil changement aurait-il pu se produire dans la manière de concevoir la Divinité? Pour échapper à cette difficulté, ces auteurs se refusent à voir le monothéisme même dans le Deutéronome: on ne trouverait dans ce livre, à les entendre, qu'une simple monolâtrie reconnaissant toutefois la supériorité du dieu d'Israël sur les divinités étrangères. Une semblable interprétation peut-elle se soutenir en présence de textes aussi formels que celui-ci par exemple: « L'Eternel (l'Etre que désigne le tétragramme) est celui qui est Dieu, il n'y en a point d'autre que Lui? » (1). Ou encore celui où Moïse, parlant d'Israël séduit par les faux dieux, s'écrie: « Ils ont excité ma jalousie par ce qui n'est point Dieu; ils m'ont irrité par leurs vaines idoles » (2). Traduire, comme l'a fait M. Havet, *ce qui n'est point Dieu* (3) par *un dieu d'une autre nation*, c'est un expédient inadmissible et contraire à une saine critique, car cela équivaut à donner arbitrairement à une profession de foi, formulée dans les termes

(1) Deutéronome, IV, 35.
(2) Ibid., XXXII, 21.
(3) בלא - אל

les plus clairs, un sens que rien n'autorise à mettre dans la pensée de l'auteur et que le contexte est bien loin de suggérer.

Comment parler encore de monolâtrie dans le Deutéronome, lorsque nous voyons que le mot dieu y est pris comme synonyme de vanité, pur néant, avec une préoccupation de monothéisme aussi évidente que dans les textes des prophètes ou, parmi les apocryphes, de Baruch discourant sur les aberrations de l'idolâtrie? (1) Voici d'ailleurs un passage qui coupe court à toute discussion à cet égard, car l'idée de l'élection spéciale d'Israël, et par conséquent du culte national, s'y trouve exprimée en même temps que la croyance au Dieu unique, dans une synthèse parfaite des deux notions: « Voici, à l'Eternel, ton Dieu, appartiennent les cieux et les cieux des cieux, la terre et tout ce qu'elle renferme, et c'est à tes pères seulement que l'Eternel s'est attaché pour les aimer, et après eux, c'est leur postérité, c'est vous qu'il a choisis entre tous les peuples » (2). De quelque manière que l'on entende un tel texte, il exclut logiquement toute possibilité de polythéisme.

Il y a, nous en convenons, des passages dans le Pentateuque où l'existence des dieux, non seulement n'est pas niée, mais semble admise au contraire, comme dans ce verset qui suit de près celui que nous venons de citer: « L'Eternel, votre Dieu, est le Dieu des dieux, le Seigneur des seigneurs, le Dieu grand, fort et adorable » (3). Mais peut-on imaginer une manière plus satisfaisante et plus énergique de sanctionner le dogme de l'unité de Dieu que de faire de ces êtres adorés comme dieux par les hommes autant de créatures, de sujets, de serviteurs du Dieu unique qui est élevé ainsi d'autant plus haut que les prétendues divinités dont il est le souverain Maître sont plus sublimes elles-mêmes? Des dieux qui ont un Dieu sont-ils encore des dieux?

Nous appelons l'attention des critiques sur Deutéronome IV, 35 que nous mentionnions plus haut: « Tu as été rendu témoin de ces choses, afin que tu reconnusses que c'est l'Eternel qui est Dieu et qu'il n'y en a point d'autre ». Ils avoueront qu'il est impossible d'être plus formel; le Dieu au nom incommunicable et qui, à leur dire, n'aurait été que la divinité nationale des Hébreux,

(1) « Ces dieux sont semblables aux pierres de la montagne,... comment donc croire ou dire que ce sont des dieux? » Baruch, VI, 38, 39 et tout ce chapitre VI.

(2) Deutéronome, X, 14, 15.

(3) Ibid., vers. 17.

est expressément désigné comme le Dieu unique; en d'autres termes, comme il ne peut y avoir qu'un seul Dieu, ce Dieu est celui du tétragramme ([1]) et tel l'ont révélé à Israël les prodiges qu'il a opérés et dont l'énumération précède. « Il n'existe pas d'autre Dieu que Lui », ce qui pourrait même, sans forcer aucunement le sens, se traduire ainsi: « hors de Lui, il n'y a rien », profession d'unité si absolue qu'elle ne laisserait pas d'être embarrassante, si le sens général de la Bible n'en limitait et n'en précisait la portée. Un peu plus loin, un autre texte reproduit la même idée fondamentale: « Sache donc en ce jour et retiens dans ton cœur que c'est l'Eternel qui est Dieu, en haut dans le ciel et en bas sur la terre et qu'il n'y en a point d'autre » ([2]), mais nous y remarquons de plus que dans le mosaïsme, Dieu est sur la terre aussi bien que dans le ciel, il est à la fois transcendant et immanent, ce qui est une façon expressive d'affirmer son unité. Comment ne pas être frappé de voir que Moïse parle comme Abraham ([3]), que le Deutéronome emploie ainsi des termes identiques à ceux de la Genèse et que ces deux livres concordent avec l'Exode où nous trouvons, dans le décalogue, cette déclaration que rien au ciel ni sur la terre n'est digne d'adoration que Dieu seul?

Dans ce verset que nous lisons également au Deutéronome: « Sachez donc que c'est moi qui suis Dieu et qu'il n'y a point de dieu près de moi; c'est moi qui fais vivre et qui fais mourir, moi qui blesse et qui guéris, et personne ne sauve de mes mains » ([4]), nous avons signalé précédemment une preuve de la foi au Dieu un; mais la croyance au Dieu unique y est-elle moins clairement exprimée? n'exclut-il pas toute idée de polythéisme? Le dualisme lui-même, qui n'est pas aussi mazdéen qu'on le pense, nous y paraît exclusivement condamné par l'attribution faite à Dieu seul de la prospérité et du malheur, de la mort et de la vie. Cela est parfaitement conforme à l'esprit de l'hébraïsme qui, ainsi que l'a remarqué entre autres Spinoza, n'hésite pas à reconnaître Dieu pour l'auteur de tout phénomène naturel, qu'il soit bienfaisant ou funeste, et cela sans aucun des ménagements que nos modernes théodicées apportent à l'étude du problème du mal. Tel était en effet l'ascendant du monothéisme sur les anciens Juifs que l'idée ne leur venait pas qu'ils pussent offenser le Dieu unique en le

([1]) On désigne ainsi le nom יהוה.

([2]) Ibid., vers. 29.

([3]) Genèse, XIV, 22.

([4]) Deutéronome, XXXIII, 39.

proclamant auteur de toute chose. Le rituel mosaïque exprime symboliquement cette croyance par l'offrande du bouc pour Azazel qui était faite dans le même temple, par le même pontife et comme partie du même cérémonial que le sacrifice à Dieu lui-même au jour solennel des Expiations.

On s'étonnera peut-être que dans cet examen des textes du Deutéronome, nous n'ayons rien dit encore du verset monothéiste par excellence, celui qui est devenu la profession de foi du judaïsme; « Ecoute, Israël, l'Eternel notre Dieu, l'Eternel est Un » (1). Il y a de sérieux motifs de croire que c'est l'unité de Dieu envisagée dans son essence qu'on a en vue dans ce passage. Mais le monothéisme ne s'en déduit pas avec moins de raison. Précisément parce que Dieu est le point indivisible vers lequel tout converge, la monade universelle, le centre d'où rayonne tout ce qui a été, tout ce qui est, tout ce qui sera, Il ne peut être qu'unique, c'est-à-dire qu'il ne saurait y avoir deux centres, deux foyers de vie. D'ailleurs une religion qui s'est élevée jusqu'à la conception du Dieu Un dans sa nature tel que le proclame le célèbre verset, ne saurait avoir admis en même temps la croyance grossière au polythéisme.

Ceux qui, par d'injustifiables préventions, se refusent à voir dans la religion des Hébreux autre chose qu'une simple monolâtrie convertie plus tard en monothéisme au contact de la philosophie grecque, nous confirment, s'il est possible, dans nos convictions par la pauvreté de leurs arguments. On nous objecte par exemple qu'il faut se défier des hyperboles du style biblique et que s'il est dit dans Isaïe: « Il n'y a pas d'autre Dieu que moi » (2), le même livre fait dire à la ville de Babylone: « Moi, et rien que moi! » (3). A cela nous répondons que si la Bible est suspecte d'hyperbolisme quand elle parle de l'unité de son Dieu, elle doit l'être également quand elle semble attribuer le caractère divin à d'autres êtres, à des anges, des héros, même à des abstractions. Pour ce qui est du passage relatif à Babylone, qui ne voit que dans ce cas l'hyperbole est justement voulue par le prophète, afin de mieux faire ressortir l'orgueil et l'absurdité d'un tel langage, personne n'ignorant qu'il existait, en dehors de Babylone, d'autres

(1) Ibid., VI, 4.
(2) Isaïe, XLV, 21.
(3) Ibid., XLVII, 10.

grandes et puissantes cités, tandis que, lorsque la Bible dit de Dieu qu'il est unique, c'est avec l'intention manifeste de nier toute proposition contraire et de réserver à Lui seul l'adoration. Ses affirmations à cet égard sont si catégoriques et répétées avec une telle insistance que les objections rationalistes ne se peuvent raisonnablement soutenir, à moins que l'on ne veuille voir une hyperbole ininterrompue dans le Pentateuque tout entier.

§ 2.

Les livres historiques.

Nous avons dit que les critiques sont divisés sur la question de la date de rédaction du Deutéronome et des quatre livres précédents. Mais on peut voir que, quelle que soit la solution à laquelle on s'arrête, il n'est pas douteux que le monothéisme ne soit professé dans le Pentateuque. Nous compléterons notre démonstration en parlant maintenant des livres historiques, c'est-à-dire de ceux qui, par leur caractère même, sembleraient moins propres à nous révéler l'état des croyances. Si des ouvrages comme Josué, qui relate les événements d'une époque considérée comme l'âge de fer de l'hébraïsme, comme sa période d'anarchie et de polythéisme, contiennent néanmoins des témoignages précis de foi monothéiste, le fait paraîtra d'autant plus concluant.

Les exégètes modernes estiment que ce livre de Josué est du même auteur que le Deutéronome dont il serait la suite. Il est certain en tout cas que la doctrine est la même dans ces deux écrits. Le narrateur sacré met dans la bouche de Rahab ces paroles: « Nous l'avons appris (le passage de la mer Rouge) et nous avons perdu courage et tous nos esprits sont abattus à votre aspect, car c'est l'Eternel, votre Dieu, qui est Dieu en haut dans les cieux et en bas sur la terre » (1). Plus loin Josué annonçant au peuple qu'il allait traverser le Jourdain et que l'arche le précéderait dans sa marche, appelle ce *palladium* d'Israël: l'arche de l'alliance du Seigneur de tout la terre ». D'après certains exégètes hostiles à l'orthodoxie et qui seraient fort surpris d'apprendre que leur interprétation est précisément en faveur chez les Kabbalistes, l'épithète de « seigneur de toute la terre » s'appliquerait à l'arche et de fait

(1) Josué, II, 11.

le signe du génitif au mot alliance manque dans l'hébreu (1). Mais quoi qu'il en soit de cette discussion grammaticale, le Dieu d'Israël ou son représentant est nommé Seigneur de toute la terre avec toutes les conséquences qu'implique une telle appellation. A notre avis, dans la circonstance où cette parole est prononcée, le sens ne peut être que celui-ci: l'arche pénétrera la première dans le fleuve et en partagera les eaux, en sorte que vous pourrez le traverser à pied, car le Dieu qu'elle représente est le Maître de l'univers, de la nature et de l'humanité, et il est ainsi en son pouvoir d'abattre les obstacles que vous opposent le Jourdain et les Cananéens.

Le livre des Juges contient la phrase fameuse où Jephté semble regarder Kemosch, dieu d'Ammon, comme l'égal du Dieu d'Israël (2), phrase qui constitue un des principaux arguments de ceux qui nient le monothéisme juif. Mais nous y lisons aussi ces paroles adressées par le même Jephté au roi païen: « Que l'Eternel, le juge, soit aujourd'hui juge entre les Bené-Israël et les Bené-Ammon » (3). En appelant le Dieu d'Israël le juge, l'intention de l'auteur est évidemment de déclarer que c'est à Lui seul qu'il appartient de juger les différends entre tous les peuples et par conséquent entre Israël et les enfants d'Ammon, quoique ceux-ci adorassent un autre dieu. Et qu'est-ce à dire sinon qu'aux yeux d'Israël ces dieux étrangers ne comptaient pas? Nous voyons en outre que les Hébreux ne négligeaient aucune occasion de proclamer l'unité de Dieu et d'apprendre aux païens que le véritable Juge, c'était non pas la divinité particulière qu'ils adoraient comme tel, mais bien le Dieu de toute l'humanité. Ce texte prouve peut-être aussi qu'Israël ne considérait pas les autres peuples comme incapables de comprendre le monothéisme, ni même comme entièrement ignorants de cette croyance.

L'action de grâces d'Anne après la naissance de Samuel renferme des paroles remarquables: « Nul n'est saint comme l'Eternel; il n'y a point d'autre Dieu que toi; il n'y a point de rocher comme notre Dieu » (4). Voici donc, entre autres, un passage dont la critique ne conteste pas l'authenticité et qui nous montre que l'emploi

---

(1) ארון הברית אדון כל הארץ littéralement: *l'arche de l'alliance seigneur de toute la terre* (Josué, III, 11).

(2) Juges, XI, 24.

(3) Ibid., XI, 27.

(4) I Samuel, II, 2.

du comparatif dans la Bible, allégué quelquefois comme une preuve de polythéisme, n'exclut pas l'idée de l'absolu qu'il accompagne au contraire. On nous dira peut-être que s'il nous plaît d'entendre les mots: « Nul n'est saint comme l'Eternel; il n'y a point de rocher comme notre Dieu » dans le même sens que s'il était écrit: « L'Eternel est le seul saint; notre Dieu est le seul rocher », on pourrait tout aussi logiquement affirmer que le superlatif appliqué au Dieu d'Israël ne supprime pas la possibilité de comparaison avec d'autres divinités; « il n'y a point d'autre Dieu que toi » signifierait simplement: « pour Israël tu es le seul Dieu ». Mais il est évident que lorsqu'on veut juger du degré d'élévation auquel un esprit est parvenu, c'est ce qu'il y a de mieux en lui qui doit être pris comme mesure de son idéal. Aussi, puisque la croyance à l'unité de Dieu chez les Juifs est établie par des textes nombreux et précis, on ne saurait, pour les convaincre de polythéisme, alléguer certaines formes de langage que les idées courantes de l'époque comportaient et que les rapports incessants avec le monde païen rendaient en quelque sorte nécessaires. Il faut noter aussi que dans le verset qui nous occupe, l'auteur ne juxtapose pas au hasard deux idées opposées: il place son affirmation: « Il n'y a point d'autre Dieu que toi » comme pour éviter qu'on se méprenne sur le sens de la comparaison qui précède. N'est-ce pas vouloir dire: « Certes, l'Eternel, notre Dieu, ne peut avoir d'égal en sainteté, puisqu'il est le Dieu unique? ». Cet exemple où l'écrivain sacré semble se reprendre et rectifier ses paroles n'est pas unique. Dans ce même livre, il fait dire par l'Eternel à Samuel: « Je me repens d'avoir établi Saül pour roi »; mais aussitôt il corrige cette expression en écrivant cette mémorable phrase qui suffirait à elle seule à montrer ce qu'il faut penser des anthropomorphismes bibliques: « Celui qui est la force d'Israël ne ment point et ne se repent point, car il n'est pas un homme pour se repentir » (1).

Nous trouvons encore dans ce livre un autre exemple d'association du comparatif et de l'absolu: « Que Tu es donc grand, ô Eternel Dieu! car nul n'est semblable à Toi, et il n'y a point d'autre Dieu que Toi, d'après tout ce que nous avons entendu de nos propres oreilles » (2). On remarquera ici que la doctrine de l'unité de Dieu, qui est explicitement formulée, est présentée comme

(1) I Samuel, XV, 11, 29.
(2) II Samuel, VII, 22.

un héritage des ancêtres. Nous n'ignorons pas que la critique rationaliste oppose une fin de non recevoir à ces appels à la tradition; ce ne serait là, d'après elle, qu'une illusion qui fait prendre pour un legs de l'antiquité ce qui n'est en réalité que le résultat des progrès de l'esprit humain. Mais si cela est possible pour l'individu et même dans certains cas pour une Eglise, comment supposer qu'on puisse aisément faire croire a un peuple entier, déjà en possession d'une longue histoire, que la foi nouvelle qui lui est prêchée n'a jamais cessé d'exister dans le passé? En outre, si ces paroles sont gratuitement attribuées à David, elles n'en constituent pas moins une indication précieuse sur les croyances du rédacteur de l'ouvrage et sur celles de son temps qui est antérieur, de l'aveu même des critiques, au retour de la captivité de Babylone.

Les prophètes du VIe siècle avant l'ère chrétienne nous fourniraient incontestablement des textes en très grand nombre en faveur du monothéisme juif. Mais les arguments que nous en pourrions tirer ne sont contestés par personne. Tout au plus nous objecte-t-on que, même pour certains prophètes, le monothéisme pourrait bien n'être encore qu'une simple monolâtrie. Ces allégations se réfutent par le Pentateuque lui-même, puisque, d'après les mêmes critiques, les cinq livres de Moïse seraient contemporains ou, pour les plus exigeants, de bien peu postérieurs au VIe siècle. La doctrine est bien la même dans tous ces écrits et il n'y a en plus, chez les prophètes, que la force du sentiment, l'élévation du style, la beauté de l'éloquence qui ont donné à la foi monothéiste en Israël son parfait achèvement.

IV.

Le tétragramme et l'unité de Dieu.

L'étude que nous venons de faire des divers monuments bibliques ne nous dispense pas d'examiner plus à fond la grande preuve de monothéisme que nous fournit le tétragramme lui-même. Nous avons dit plus haut que ce nom nous révèle l'unité de Dieu dans son essence et, comme conséquence, le monothéisme, puisque sa sublime conception de Dieu comme l'Etre absolu supprime de fait toute possibilité d'assimilation aux autres divinités. En désignant ainsi la source de toute vie, de toute force, de toute énergie, le tétragramme est plus qu'une affirmation verbale de l'unité di-

vine, il est toute une philosophie et Maïmonide a eu raison de dire que le nom demandé à Dieu par Moïse et communiqué à Israël, c'est la démonstration de l'Etre nécessaire. Si certains critiques prétendent après cela qu'il a été imaginé uniquement dans une intention de polémique contre les dieux étrangers, une telle supposition, bien qu'un peu simpliste, n'a rien à notre avis de déraisonnable. Mais se refuser ensuite à reconnaître que les adorateurs du Dieu qu'il désignait professaient le plus pur monothéisme, prétendre que malgré la confession d'unité renfermée dans ce nom auguste, ils pouvaient admettre l'existence d'autres divinités, c'est ce qui nous paraît manquer singulièrement de logique.

Les exégètes modernes s'accordent généralement pour donner au tétragramme cette signification d'Etre nécessaire et pour le faire dater de Moïse, sinon d'une époque plus reculée. D'après M. Kuenen, l'un des plus judicieux et des plus indépendants, Moïse fut le premier à appeler de ce nom le Dieu des enfants d'Israël, mais il ne l'avait point inventé et ce mot, bien qu'il ne présentât pas pour tous le même sens, était déjà en usage dans un petit cercle d'initiés quand il le choisit pour indiquer le Dieu des Hébreux. Ceci nous paraît assez bien se concilier avec les déclarations de l'Exode, d'après lesquelles le nom fut communiqué à Moïse comme une preuve de sa mission auprès des Israélites. Ceux-ci ne l'ignoraient donc pas, puisqu'ils devaient reconnaître à ce signe la vérité du message. Comment se fait-il cependant qu'ils demandent à Moïse le nom du Dieu qui l'envoie comme s'ils ne le connaissaient point? L'observation de M. Kuenen nous paraît résoudre cette contradiction. Un petit cercle d'initiés possédait le nom sacré: il faisait partie de leurs enseignements secrets et Moïse, comme le vulgaire, ne l'avait pas appris. Dieu, comme marque de sa vocation, le lui révèle directement; désormais, ce nom ne sera plus un mystère pour personne. Nous avons là, dès cette haute antiquité, un exemple de l'évolution normale de l'hébraïsme qui consiste à publier ce qui était primitivement voilé et à rédiger successivement par écrit ce qui d'abord se transmettait oralement. Si les adversaires de la Kabbale veulent bien y prêter attention, ils se convaincront que le judaïsme, soit que l'on consente à voir en lui un caractère divin, soit qu'on le mette au même rang que les autres religions orientales, est de toute façon quelque chose de plus et de mieux que l'insuffisant théisme auquel ils prétendent arbitrairement le borner.

Les critiques rationalistes, en contestant le monothéisme des Hébreux et en admettant d'autre part un fondement historique au récit de leur séjour en Egypte, ne s'aperçoivent pas qu'ils réfutent en quelque sorte eux-mêmes leurs assertions. L'égyptologie en effet a établi d'une manière indubitable que l'Egypte antique était parvenue à la conception de l'unité universelle, soit dans le sens du théisme, soit dans le sens du panthéisme. Elle ne manque pas non plus, nous l'avons vu, chaque fois que l'on remarque une analogie entre la religion mosaïque et la religion égyptienne, d'y signaler un emprunt fait par la première à la seconde et nous avons dit comment nous entendions cela. En présence de tels faits, est-il possible de nier la signification que nous attribuons au tétragramme et avec elle la présence chez les anciens Juifs du plus pur monothéisme, sinon comme doctrine révélée ou croyance qu'ils possédaient en propre, du moins comme emprunt fait aux mystères égyptiens? On suivrait ainsi la méthode adoptée partout ailleurs et l'on éviterait une contradiction qui donne l'apparence d'un défaut de sens critique ou d'impartialité.

Nous signalerons encore une autre preuve que le nom de Dieu chez les Hébreux désignait bien l'Etre même, le Dieu unique, et niait par cette simple affirmation toute possibilité de polythéisme: c'est la haine plus ou moins sourde que les peuples païens nourrissaient contre eux. Ils regardaient Israël comme une nation absolument à part et Israël, de son côté, se glorifiait d'être ainsi traité. Cette idée remonte à l'époque la plus reculée de l'histoire juive et elle nous explique plus d'un fait de cette histoire. Quelle était donc la cause de cette aversion des Gentils? Est-ce parce que les Juifs n'adoraient qu'un seul dieu national, repoussaient toute divinité étrangère et professaient en somme une rigoureuse monolâtrie? Il n'y aurait pas là de motif suffisant pour justifier l'antipathie dont ils étaient l'objet, car le système de la monolâtrie n'implique pas la négation de l'existence des autres dieux, mais bien plutôt la reconnaissance de ces mêmes dieux et de la légitimité de leur empire sur les nations qui les adoraient. Mais il n'en est pas de même si la religion d'Israël était le véritable monothéisme. Un abîme séparait alors ce peuple de tous les autres; il se trouvait vraiment leur adversaire naturel par le seul fait de nier l'existence de leurs dieux, tandis que les nations païennes, bien que différant entre elles sur le choix des divinités à adorer, s'accordaient néanmoins dans la notion de polythéisme et admettaient le droit pour chaque

pays d'avoir ses dieux particuliers. Le nom que les Juifs donnaient à Dieu était donc une profession de foi qui, de fait, les séparait de la Gentilité et l'éloignement que celle-ci éprouvait pour eux avait pour cause, non la diversité des lois et des coutumes, mais une différence essentielle dans les conceptions religieuses. Sans doute les prescriptions bibliques témoignent d'une intention évidente d'isoler les Juifs de tous les autres peuples, mais ce motif de préservation ne s'explique qu'autant qu'il s'agissait de sauvegarder quelque grand principe que le contact des païens aurait pu compromettre et ce principe ne pouvait être que le monothéisme. C'est lui que le tétragramme sacré nous révéle; c'est lui qui est à la base de toute la législation mosaïque qu'il pénétre de son esprit.

Nous retrouvons le monothéisme jusque dans le sentiment de nationalité. Un grand nombre de sentences rabbiniques mettent en effet l'unité de Dieu en étroite corrélation avec l'unité d'Israël. Qu'est-ce à dire, sinon que celle-ci apparaissait comme la conséquence de celle-là, en ce sens que les lois destinées à séparer Israël des autres nations et à lui maintenir un caractère absolument spécial avaient en définitive pour but de conserver le monothéisme dont ce peuple unique avait le dépôt? C'est ainsi que Moïse fait dire à Balaam en parlant des Hébreux: « C'est un peuple qui a sa demeure à part et qui ne fait point partie des nations » (1); et dans un autre passage il dit lui-même: « Aujourd'hui tu as fait promettre à l'Eternel (tétragramme) qu'Il sera ton Dieu... et aujourd'hui l'Eternel t'a fait promettre que tu seras son peuple d'élection » (2).

Avant de terminer ce chapitre sur le tétragramme, profession de foi abrégée et sublime de l'unité de Dieu, qu'il nous soit permis de rappeler ici les services que ce dogme a rendus à la science. Sans doute nous ne sommes pas de ceux qui n'envisagent dans les propositions dogmatiques, même les plus importantes, que le côté utilitaire, en sorte que la seule valeur des croyances devrait être cherchée dans les avantages moraux et sociaux qui en découlent. Si c'est là du judaïsme, c'est un judaïsme d'esprit bien mercantile. Mais si l'intérêt pratique n'est ni l'unique raison d'être, ni le but final de la connaissance de la vérité, il en est du moins la conséquence naturelle. Nous citerons les paroles d'un savant qui

---

(1) Nombres, XXIII, 9.

(2) Deutéronome, XXVI, 17, 18.

a signalé dans la foi monothéiste un facteur puissant pour l'étude et le culte de la vérité et rendu par là même justice à Israël, gardien séculaire de ce dogme; « L'idée d'un Dieu qui ne tolère à côté de lui aucun autre Dieu, qui n'apparaît plus comme une fiction humaine entourée de fables indignes, mais comme l'Etre suprême et absolu qui réclame pour soi toutes les aspirations morales de l'homme, et dont l'omniscience découvre toute transgression pour la punir, cette idée de Dieu transmise pendant des siècles de génération en génération, a fini par réagir sur la science même et a accoutumé l'esprit humain à la conception d'une raison unique des choses et enflammé en lui le désir de connaître cette raison » (1).

Il est très exact de faire ressortir que l'unité de la science est basée sur l'unité de Dieu, mais on peut ajouter que l'idée de science, et par conséquent la notion même de vérité, n'a pas d'autre fondement. La vérité et l'absolu scientifique, ce qui est tout un lorsqu'il s'agit de science, supposent l'absolu ontologique, l'absolu en soi, c'est à dire le Dieu Un, car l'absolu, c'est l'unité par excellence et ce ne peut être autre chose. Le polythéisme au contraire n'est que le relativisme en religion, base du relativisme dans le domaine de la science, qu'on pourrait ainsi appeler une sorte de polythéisme scientifique. Autant de vérités que de mentalités différentes, autant de dieux que d'adorateurs.

En face de l'opinion du savant que nous venons de citer, il est curieux de placer celle d'un autre auteur qui semble aboutir à des conclusions diamétralement opposées. « Au panthéisme hindou et au polythéisme grec, écrit M. Morselli, nous devons les plus belles créations de l'épopée, de même qu'au culte de la nature qui ne s'est jamais éteint dans les cœurs aryens, nous sommes redevables de cette réhabilitation de la matière qui a rendu possibles les triomphes de la science moderne » (2). Nous ne saurions condamner ces déclarations qui contiennent aussi, à notre avis, une part de vérité. Le monothéisme exclusif est favorable à la conception d'une Vérité unique et par là au culte de la science, mais il ne développe pas le sentiment de la nature au même degré que le panthéisme ou le polythéisme. Si l'on veut obtenir la foi en la vérité absolue, condition indispensable pour croire à la valeur réelle de la science, en même temps que l'on exaltera l'amour, le culte

(1) M.r Dubois Raymond dans la *Revue Scientifique*, 19 Janvier 1878, p. 676.
(2) *Nuova Antologia Italiana*, Juin 1880, p. 125.

de la nature, il faut la croyance au Dieu transcendant, celui du tétragramme, aussi bien que la croyance au Dieu immanent, à la Présence divine dans le monde (Schechina), conciliées toutes deux par la doctrine de l'émanatisme, c'est-à-dire au seul vrai Dieu que ne limite ni le temps ni l'espace, présent dans la réalité des choses et la dépassant de toute la grandeur de l'infini. Telle est, nous ne nous lasserons pas de le répéter, la foi du judaïsme intégral.

Chapitre Troisième

L'IDÉE DE DIEU EN ISRAËL

LE DIEU UNIVERSEL

I.

Le Créateur d'après la Bible.

Le Dieu d'Israël, qui est unique et un dans son essence, est le Dieu universel. Cette conséquence naturelle du dogme monothéiste mérite d'être étudiée plus attentivement dans les manifestations de la foi juive au Dieu créateur, Providence, Législateur, Révélateur.

L'idée même de création est déjà une preuve de la croyance au Dieu universel, comme l'a fait très justement remarquer un auteur qui n'est pas suspect de partialité pour le judaïsme: « Si, dans l'Ancien Testament, le Dieu enseigné par les législateurs et prêché par les Prophètes nous apparaît d'abord comme le dieu national du peuple hébreu, il n'en est pas moins vrai qu'étant proclamé créateur de l'univers, il est par cela même reconnu comme le Dieu de toutes les nations. C'est là le côté véritablement messianique de l'Ancien Testament qui fait sans contredit de celui-ci le livre de tous les temps et de tous les lieux » (1). Nous ne savons si en disant que le Dieu de Moïse et des Prophètes apparaît d'abord comme Dieu national, on entend faire allusion aux développements historiques du monothéisme en Israël ou si l'on veut indiquer simplement que cet aspect de la Divinité est celui qui prédomine dans la croyance juive; il n'en est pas moins certain

(1) Castelli, *Poesia Biblica*, p. 200.

que la Bible reconnaît à son Dieu le caractère de Créateur universel, lorsqu'elle emploie les expressions de Dieu du ciel et de la terre, Seigneur, possesseur, littéralement acquéreur du ciel et de la terre, et celle de « Dieu du monde », notamment dans une circonstance où l'intention de prosélytisme est évidente. Il s'agit d'Abraham qui, passant d'un pays dans un autre, élevait des autels et proclamait l'Eternel sous ce nom de Dieu du monde, *El olam* (1).

L'idée de création pour la Bible comprend non seulement l'univers matériel, mais encore le genre humain, en sorte que le Dieu créateur est nécessairement le Dieu de l'humanité tout entière. Veut-on reprendre l'hypothèse des préadamites, d'après laquelle l'Adam biblique ne serait point le père commun de tous les hommes, mais bien le premier ancêtre d'un groupe particulier? Que l'on juge le récit de la Genèse faux ou incomplet, il n'importe; ce qui nous intéresse, c'est la notion que la Genèse a voulu donner de Dieu; or il est incontestable que, pour le narrateur biblique, Adam a été le premier homme de qui sont descendues toutes les familles de la terre et cela suffit pour établir le caractère universel du Dieu de la Bible.

S'il est le souverain Créateur, c'est à Lui qu'a dû s'adresser le culte des premiers hommes. A quel moment le livre de la Genèse place-t-il l'apparition du polythéisme? Les rabbins prétendent que c'est à l'époque d'Enosch. Il se serait donc écoulé, depuis la création, un long espace de temps pendant lequel le Dieu d'Israël a été, non seulement de droit, mais de fait, le Dieu de toute l'humanité. Le sens littéral du passage relatif à Enosch (2) est bien loin toutefois de justifier cette interprétation et s'il doit être entendu autrement, il est certain qu'il faut retarder encore les débuts du polythéisme. Il est question en effet de divers péchés dans ces temps reculés, mais jamais de celui d'idolâtrie. Les coupables faiblesses des Benè Elohim, la corruption morale, la violence, l'orgueil qui poussait les hommes à s'opposer aux desseins du Très-Haut comme le prouve l'histoire de la construction de la tour, voilà les sujets des reproches que la Bible adresse aux humains, mais il n'est pas dit un mot du culte de fausses divinités. L'empire universel du Dieu Créateur n'aurait-il eu d'ailleurs, d'après le témoignage biblique, qu'une durée extrêmement courte, c'en serait assez encore pour repousser victo-

(1) Genèse, XXI, 33.
(2) Genèse, IV, 26.

rieusement l'accusation de particularisme et prouver que le Dieu d'Israël est bien le Dieu de l'humanité.

On nous objectera que le Dieu reconnu comme universel peut avoir cependant, dans la foi de ses adorateurs, une prédilection spéciale pour une certaine race et que cela s'est vu au sein de l'hellénisme où Zeus était censé regarder les Grecs comme ses enfants privilégiés. On a même cité cet exemple pour excuser les Juifs de s'être crus le peuple élu de Dieu. Nous ignorons jusqu'à quel point il est vrai de dire que Zeus était pour les Grecs le Dieu universel en même temps que leur Dieu particulier; le fait serait-il établi que cela démontrerait simplement qu'une certaine trace de la foi au Dieu unique subsistait chez les Gentils. Pour nous qui croyons même que le monothéisme était formellement enseigné parmi les nations sous forme de mystère, nous ne saurions en être aucunement troublé. Cela ne prouve-t-il pas, contrairement aux assertions rationalistes, que l'humanité, à ses origines, fut plus près de la vérité qu'on ne pense et les enseignements du judaïsme ne s'en trouvent-ils pas confirmés?

Mais la question est de savoir si, dans les exemples cités, le monothéisme apparaît comme loi fondamentale et organique ou seulement comme un pâle vestige de l'antiquité, que tout, dans les institutions, les mœurs et les croyances communes, contredit manifestement. Il n'est pas douteux que pour les Grecs l'idée monothéiste n'ait été étouffée au-dedans par la multiplicité des dieux qui rivalisaient avec Zeus, au-dehors par toutes les divinités nationales dont les Grecs reconnaissaient la légitimité du culte chez les autres peuples, preuve évidente que leur Zeus n'était point pour eux le Dieu universel. Il est vrai que plus tard un travail très remarquable s'opéra dans les esprits, reminiscence lointaine de la véritable religion: les dieux des différentes nations furent assimilés et comme fondus en un seul, ainsi qu'on l'observe chez Hérodote. Mais jamais ces deux conceptions d'un Zeus universel et d'un Zeus divinité particulière des Grecs ne parvinrent à s'harmoniser pour la foi populaire dans une synthèse semblable à celle que présente le judaïsme: le Dieu du genre humain ayant un peuple-prêtre, Israël; le Dieu unique régnant sur tous les hommes comme créateur universel et demeurant en même temps le Dieu particulier des Juifs en raison de leur sacerdoce.

Ce fait, absolument unique dans l'histoire d'un peuple qui se proclame prêtre de l'humanité, est une des preuves les plus éclatantes

tantes du caractère universel du Dieu de la Bible. Le particularisme juif tend à des fins universelles; il n'a pas d'autre raison d'être que la foi au Dieu unique, pas d'autre but que l'établissement de son règne chez tous les peuples.

II.

Traces de la connaissance de Dieu chez les Gentils.

Le caractère universel du Dieu de la Bible se montre dans la double conception de la création du monde et de l'humanité, comme aussi dans le fait que, d'après le livre de la Genèse, le vrai Dieu a été, pendant une période plus ou moins longue, adoré par tous les hommes. Mais après l'introduction du polythéisme, la connaissance du vrai Dieu n'a pas disparu si complétement chez les Gentils qu'il n'en soit resté des traces et c'est ce que la Bible reconnaît explicitement.

Certes, les bornes étroites des premiers horizons géographiques, les préjugés, les antipathies nationales, l'orgueil que pouvait inspirer à Israël sa situation privilégiée, tout devait tendre à limiter aux seuls juifs la connaisance du vrai Dieu: à eux, la vérité, la lumière de la pure religion; aux Gentils au contraire l'idolâtrie ou l'impiété et avec elles l'erreur et les ténèbres morales. S'il n'en a pas été ainsi, c'est évidemment que l'idée du Dieu universel fait partie intégrante de la foi juive et n'en peut être séparée. Suivons donc les traces de la connaissance de Dieu en dehors d'Israël, d'après les témoignages que nous fournissent les Ecritures.

Nous voyons que Lot, s'adressant à ses gendres qui étaient des païens, leur parle de l'Eternel (tétragramme): « L'Eternel, leur dit-il, va détruire la ville [1]. » Lorsque Dieu apparaît en songe à Abimélech, celui-ci l'appelle du nom d'Adonaï : « Adonaï, ferais-tu périr même une nation juste? [2] » et cependant Abimélech est si foncièrement polythéiste qu'Abraham, l'apôtre du monothéisme, sent le besoin d'employer avec lui un langage qui paraît être la négation de ses croyances en parlant des dieux et de leur conduite à son égard: « Je me disais qu'il n'y avait sans doute aucune

(1) Genèse, XIX, 14.
(2) Ibid, XX, 4.

crainte de *dieux* (Elohim) en ce pays... Lorsque (les) *dieux* (Elohim) *me firent errer* loin de la maison de mon père.... [1] » Qu'est-ce donc que ce monothéisme chez Abimélech et ces expressions polythéistes du côté d'Abraham? Les rôles sont-ils intervertis? Le paganisme et l'hébraïsme font chacun un pas l'un vers l'autre, pour se concilier dans cette conception qui est, nous le verrons, celle de la meilleure partie de la gentilité: un Dieu suprême et des dieux subalternes au-dessous de lui. Mais la différence entre la croyance des juifs et celle des païens consiste en ceci qu'Israël ne voyait dans ces dieux subalternes qu'autant d'attributs divins, d'aspects du Dieu unique qui seul était adoré, tandis que, chez les païens, l'adoration était prodiguée aux formes diverses sous lesquelles on envisageait la Divinité. Nous retrouvons plus tard une différence du même genre entre le christianisme et la Kabbale hébraïque dont il est très juste de dire que la doctrine chrétienne est *sortie* dans la double acception du mot, d'abord parce que c'est vraiment la Kabbale qui lui a donné naissance, ensuite parce qu'elle s'est considérablement écartée des enseignements qu'elle en avait reçus. En effet, le christianisme dans le dogme de la Trinité a transformé en personnes distinctes ce qui n'était pour les kabbalistes que des attributs divins.

Le monothéisme juif était connu chez les païens dans le sens qui semble précisément répondre le mieux à l'idéal de la religion à venir pour les peuples aryens, celui d'un pan-monothéisme, car le système d'un Dieu suprême et de forces subalternes divinisées n'est pas autre chose que cela. Cette connaissance du vrai Dieu dont témoignent les paroles d'Abimélech n'a pas échappé aux exégètes: « Quelle était donc, se demande avec surprise M. Cahen, la religion de ce roi qui a horreur de l'adultère et auquel le vrai Dieu se communique en songe? La connaissance du vrai Dieu était-elle répandue dans les contrées de Canaan? Est-ce pour ce motif que Dieu engage Abraham à s'y rendre? [2] » La réponse à cette dernière question est tout entière dans la fécondation de la foi monothéiste par le contact des Gentils, ainsi que nous l'avons dit précédemment.

Dans un autre passage de la Genèse, un païen, Laban, dit à un autre païen, Eliézer: « Viens, béni de l'Eternel (tétragramme)!

[1] Ibid, xx, 11, 13. Le verbe התעו est au pluriel.
[2] Bible, trad,, vol. I, p. 54.

Pourquoi resterais-tu dehors? » (1). Et plus loin Laban et Béthuel s'écrient ensemble: « C'est de l'Eternel que la chose vient, nous n'avons rien à dire » (2).

Les paroles de Jéthro sont fort remarquables: « Béni soit l'Eternel qui vous a délivrés de la main des Egyptiens et de la main de Pharaon... Je reconnais maintenant que l'Eternel est plus grand que tous les dieux » (3). On peut voir, il est vrai, dans cette confession de foi, un résultat des enseignements de Moïse ou simplement la reconnaissance du Dieu du tétragramme comme Dieu national des Hébreux. Mais si l'on considère le rôle vraiment exceptionnel que la Bible assigne au beau-père de Moïse, puisqu'elle fait de lui le conseiller intime de ce dernier et l'inspirateur de ses lois, il est invraisemblable qu'une telle importance soit accordée à un simple idolâtre, à un prêtre des faux dieux. Il faut nécessairement admettre que Jéthro avait été amené à reconnaître que le Dieu suprême qu'il adorait déjà était le Dieu d'Israël et que ce peuple était destiné à une haute mission dans le monde.

Toujours est-il que les deux plus grands personnages du judaïsme, Abraham et Moïse, se sont trouvés en contact très intime avec deux prêtres païens, Abraham en recevant la bénédiction de Melchisédech et Moïse en épousant la fille de Jéthro et en acceptant la direction spirituelle de ce dernier. Dans l'un et l'autre cas, c'est la gentilité ou, pour mieux dire, l'humanité qui donne l'investiture sacerdotale à Israël.

Le nom de Jéthro nous rappelle celui de Balaam, car l'un et l'autre, dit la tradition, vivaient ainsi que Job à la cour de Pharaon. L'influence de ces deux gentils se rattache donc à l'Egypte qui est, selon l'expression de la Bible, le « creuset de fer » où s'élabora le judaïsme. Or, on ne saurait contester que le nom du Dieu d'Israël était familier à Balaam. « Je ne pourrais faire aucune chose ni petite ni grande, répond-il aux messagers de Balak, contre l'ordre de l'Eternel (tétragramme), mon Dieu » (4). Non seulement il appelle l'Eternel son Dieu, mais l'idée qu'il s'en forme est tellement pure et sublime qu'on a toujours pu opposer victorieusement sa définition à ceux qui étaient tentés de prendre à la lettre les anthropomorphismes bibliques. « Dieu n'est point un homme pour

(1) Genèse, XXIV, 31.
(2) Ibid. XXIV, 50.
(3) Exode, XVIII, 10, 11.
(4) Nombres, XXII, 18.

mentir, ni fils d'un homme pour se repentir. Ce qu'il a dit, ne le fera-t-il pas? Ce qu'il a déclaré, ne l'exécutera-t-il pas? » (1) L'immutabilité divine qu'il proclame suppose une conception si élevée de la nature de Dieu qu'elle exclut à plus forte raison les besoins et les sentiments tout humains que la Bible en maints endroits semble attribuer à Dieu. Le fait d'avoir inséré les paroles de Balaam prouve qu'aux yeux de l'écrivain sacré ces paroles exprimaient une doctrine irréprochable que ne contredisaient nullement les passages anthropomorphiques sagement interprétés. En outre, le culte de Balaam, qui exige sept autels, sept taureaux sept béliers (2) révèle une si exacte connaissance des observances patriarcales et mosaïques, ou tout au moins une telle conformité avec celles-ci, qu'il faut bien leur reconnaître une commune origine.

Ce culte que Balaam adresse à *Avaya* (3) nous oblige à nous demander si le tétragramme était connu ailleurs qu'en Israël. Nous n'éprouvons aucune difficulté à avouer que ce nom se retrouve sous sa forme contractée dans un grand nombre de noms propres cananéens ou phéniciens. Raschi, dans son commentaire sur les mots du *Kaddisch*: « Que son grand nom soit béni! (4) » dit que si ces paroles sont en araméen, c'est qu'elles se réfèrent au tétragramme qui est lui-même araméen. Des savants comme Burnouf ont admis cette origine et les inscriptions babyloniennes ont paru confirmer leurs déductions. Il est certain que la langue des patriarches était l'araméen et que l'hébreu, devenu depuis longtemps l'idiome national des Juifs, est appelé par Isaïe la langue de Canaan (5). Les Kabbalistes disent que, de même que Bath-Schéba a dû appartenir à Urie, le Héthien, avant de devenir l'épouse de David, de même la langue hébraïque, avant de devenir l'idiome sacré devait appartenir au peuple le plus impie. Il y a là un nouvel exemple de la manière dont Israël s'assimile les emprunts qu'il fait au paganisme et de cette ascension que l'hébraïsme voit par-

(1) Nombres, XXIII, 1.

(2) Ibid. XXIII, 19.

(3) L'auteur, d'après la prescription religieuse de ne pas prononcer le véritable nom de Dieu et suivant l'usage des Rabbins du Talmud, indique par *Avaya*, (tiré du verbe *être*), le nom tetragramme de Dieu — יהוה — que, selon les voyelles du texte massorétique, on lit le plus souvent *Adonaï*, quelquefois *Elohim*, que la libre critique lit *Jahvé* ou autrement et que l'on traduit habituellement *Eternel* ou même *Seigneur*. (*Note des éditeurs*).

(4) יְהֵא שְׁמֵהּ רַבָּא מְבָרַךְ

(5) Chap. XIX, v. 18.

tout, dans la vie et dans l'histoire, et par laquelle des degrés inférieurs les choses montent aux sphères plus élevées. D'autres savants comme Laud, Hartmann, Colenso ont prétendu que le culte d'Avaya, trouvé par les Israélites en Canaan, était celui du soleil d'automne et qu'après avoir partagé ce culte, pendant un certain temps, le peuple hébreu finit par le fondre avec celui du dieu national *El Schaddaï*. L'existence, en d'autres milieux, de noms plus ou moins analogues comme le *Ve-jovi* qu'on trouve en Etrurie, le *Ju-piter* des Romains, le *Joh* des Egyptiens qui désignait la Lune, ne permet pas de faire dériver du langage d'un peuple d'ailleurs profondément polythéiste un nom à signification aussi logiquement monothéistique, mais ce qu'il y a de certain, dans l'hypothèse de ces auteurs, c'est la connaissance du nom dont il s'agit ailleurs que chez les Hébreux.

Les rabbins ont bien dit que la réponse de Pharaon à Moïse et Aaron : « Qui donc est l'Eternel (tétragramme), pour que j'obéisse à sa voix, en laissant aller Israël ? [1] » prouve que le Dieu d'Israël n'était alors connu en Egypte que sous le nom d'Elohim et non sous celui d'Avaya, mais nous voyons un autre souverain de ce pays, Néco, distinguer très exactement la valeur particulière de ces deux noms, lorsque après avoir détrôné Jochaz, roi de Juda, il mit à sa place son frère Eliakim en changeant son nom en celui de Jojakim [2].

Les écrivains grecs connaissent aussi *Jaou* ou *Jao*. « Jao, dit Diodore de Sicile, est le dieu des Juifs ». Il est vraisemblable que cet auteur, en traduisant ainsi le tétragramme, a suivi la coutume des païens qui, lorsqu'ils parlaient des choses juives, leur donnaient habituellement les noms de leur propre vocabulaire religieux correspondant le mieux aux mots hébreux. C'est ainsi que Plutarque par exemple, à cause d'une simple analogie cérémonielle, a appelé le Dieu des Juifs du nom de Dyonisios. On ne doit pas oublier d'ailleurs que les trois premières lettres du tétragramme forment précisément le *Jao* de Diodore de Sicile et si ce mot ne figure pas dans l'Ecriture comme appellation détachée, on sait qu'il entre toutefois dans la composition de plusieurs noms propres, comme *Jeojakim* que nous citions tout à l'heure, *Jeoachaz*, *Jeonadab* etc.

---

(1) Exode, v. 2.

(2) II Chroniques, XXXVI, 4.

Enfin, l'un des textes les plus curieux est celui de l'oracle d'Apollon de Claros recueilli par Macrobe et d'après lequel *Jao* est désigné comme le plus grand de tous les dieux, la divinité suprême, le dieu solaire envisagé sous quatre faces qui sont les quatre saisons. Voici d'ailleurs le texte en question: « Ceux qui comprennent les mystères doivent cacher les choses inaccessibles. Mais si tu as peu de capacité et un faible entendement, considère que *Jao* est le chef de tous les dieux. En hiver, *Hadès*; au commencement du printemps, *Zeus*; en été, *Hélios* et à l'automne, le tendre *Jao* ».

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner de l'opinion de R. Joseph d'Orléans qui, dans son commentaire sur le Pentateuque, explique que si l'on trouve trois noms de Dieu dans la formule du *Schema*, c'est afin de ne pas donner prise aux prétentions des Gentils, car « si l'on s'était borné à dire: Ecoute, Israël, l'Eternel est un, *chaque peuple aurait prétendu qu'il s'agissait de son propre dieu*, tandis qu'en ajoutant: Notre Dieu, on montre qu'il s'agit bien du Dieu d'Israël [1] ».

Suivons maintenant, d'après la Bible, les traces de ce nom auguste parmi les Gentils.

Akisch, roi de Gat, fait à David un serment dans les termes qu'emploierait un fidèle israélite: « L'Eternel est vivant! tu es un homme droit, etc. [2] ». Plus tard nous voyons Huram, roi de Tyr et ami de Salomon dire dans sa lettre à ce dernier: « Béni soit l'Eternel, le Dieu d'Israël, qui a fait les cieux et la terre [3] ». Le Dieu d'Israël est ici reconnu comme le Dieu universel, nouvelle preuve que ces deux caractères ne paraissaient pas incompatibles au païen qui s'exprime ici. Quel que soit le degré d'authencité que l'on veuille accorder aux Chroniques, il nous suffit de pouvoir établir par ce texte, d'une part que l'idée du Dieu d'Israël et de ses rapports avec l'humanité, qui a prévalu dans l'ancien judaïsme, a bien le caractère d'universalisme que nous affirmons et, d'autre part, que cette idée n'était pas entièrement étrangère aux Gentils.

Non seulement le Dieu d'Israël était connu dans la gentilité, mais la Bible nous y signale l'existence d'un sacerdoce légitime

---

(1) Il s'agit dans ce passage du verset 4 du 6e chap. du Deutéronome qui est devenu, comme on sait, la profession de foi israélite.

(2) I Sam. XXIX, 6.

(3) II Chron. II, 12.

de ce Dieu universel. Elle qualifie Melchisédek de « prêtre du Dieu Très-haut » ([1]). La ville de Salem dont ce pontife était le roi est vraisemblablement Jérusalem, nommée aussi Salem dans les Psaumes. Il faut noter que les rois de la ville sainte ont toujours porté le titre de Melchisédek ou Adonisédek et le souverain de la Jérusalem future sera appelé, dit Jérémie, Adonaï-Sidkénou (l'Eternel, notre justice) ([2]). N'est-il pas remarquable que le centre du culte du vrai Dieu ait été établi à Jérusalem où avait régné jadis le culte de Melchisédek? Le choix de cette ville comme métropole religieuse et politique d'Israël, le siège du monothéisme juif fixé dans un lieu précédemment consacré par le culte des gentils, et cela sans que le fondateur du mosaïsme ou les rédacteurs de ses écrits sacrés, quels qu'ils soient d'ailleurs, aient éprouvé aucune répugnance, quel argument en faveur de l'universalisme israélite!

Et quel est donc ce « Dieu Très-Haut » dont Melchisédek est le pontife? Sans aucun doute c'est celui qu'Abraham adore en cette circonstance, c'est celui de Moïse qui raconte le fait, c'est le Dieu d'Israël que les écrivains de tous les temps ont désigné sous le même nom. Aussi ne semble-t-il pas que Moïse appelle intentionnellement ainsi le Dieu des Gentils dans ce passage du Deutéronome: « Quand le Très-Haut ([3]) donna un héritage aux nations, quand il sépara les enfants des hommes, il fixa les limites des peuples d'après le nombre des enfants d'Israël ([4]) »? De même au psaume LXXXII, 6: « J'avais dit vous êtes des dieux: vous êtes tous des fils du Très-Haut ([5]) ».

La dignité dont Melchisédek est revêtu est si haute et si légitime qu'Abraham, honoré pourtant des révélations divines, la reconnaît et qu'il offre la dîme à ce pontife dont il reçoit la bénédiction. Nous verrons que, d'après les rabbins, Abraham a même reçu de Melchisédek, comme nous le disions plus haut, la consécration sacerdotale. Et certes, qui donc méritait mieux le sacerdoce universel que celui qui plaçait ainsi la dignité de l'humanité au-dessus de la gloire particulière de sa race!

Les patriarches eux-mêmes ne craignaient pas de s'adresser aux oracles des gentils, comme c'est le cas pour Rébecca qui, dans

([1]) Genèse, XIV. 18.
([2]) Jérémie, XXIIII, 6.
([3]) Littéralement: quand Elion — עליון — donna.
([4]) Deutéronome, XXXII, 8.
([5]) Littéralement: Fils d'Elion, ובני עליון כלכם

un milieu exclusivement païen, alla, « consulter l'Eternel [1] ». Et si les patriarches rendent hommage à ces oracles en les consultant, Moïse en garantit la véracité, lorsqu'il ajoute au verset suivant: « Et l'Eternel lui dit: Deux nations, etc. ». D'ailleurs, d'après ce que la Bible nous raconte d'Abimélech, de Laban, de Pharaon, etc., nous voyons qu'on admettait formellement que les païens étaient l'objet de manifestations divines et les voyants d'Israël ont annoncé, pour la fin des temps, des visions et des révélations communes à tout le genre humain: « Après cela, je répandrai mon esprit sur toute chair [2] », ce qui montre que, pour l'hébraïsme, l'universalisme présagé par les origines de l'humanité est le but final auquel il tend.

III.

L'Universalisme biblique.

Le judaïsme, soit par ce que nous apprennent ses écrits sacrés, soit par ce que nous enseignent ses rabbins, a-t-il eu pleinement conscience que le Dieu qu'il proclamait était bien le Dieu universel? Il suffit d'ouvrir le recueil des psaumes et les livres prophétiques pour en trouver de nombreux et éclatants témoignages.

« Du levant au couchant le nom de l'Eternel est célébré » [3]. Il ne faut pas croire que le mot *mabo* employé ici indique l'heure du coucher du soleil plutôt que le couchant; il s'emploie dans les deux sens et nous le trouvons avec la seconde acception dans le célèbre passage de Malachie que nous allons citer. Le verset suivant nous paraît faire une allusion évidente au « Dieu Très-haut, » au Dieu suprême par tous adoré. « L'Eternel est élevé au-dessus de toutes les nations; sa gloire est au-dessus des cieux ».
Le Psaume VIII semble reconnaître implicitement que le vrai Dieu, d'une manière ou de l'autre, est universellement adoré. L'homme, comparé aux splendeurs du firmament, n'est que néant et cependant en réalité il n'est rien qui égale sa grandeur. Tout dans la création matérielle plie sous sa domination et les anges lui sont à peine supérieurs, parce qu'il est la voix intelligente qui proclame

---

(1) Genèse, XXV, 22.
(2) Joël, II, 28.
(3) Ps. CXIII, 3.

partout ici-bas la majesté et la souveraine puissance du Créateur: « Eternel, notre Dieu, que ton nom est magnifique sur toute la terre! ».

Mais nous avons hâte d'en venir au témoignage décisif de l'universelle adoration du vrai Dieu. Nous n'en pourrions souhaiter de plus beau, de plus expressif. Le souffle d'universalisme y est tel qu'Israël semble rejeté à l'arrière-plan pour ne laisser paraître que l'humanité dans son ensemble et, ce qui est plus étonnant encore, l'humanité païenne. C'est le prophète Malachie qui, à une époque de décadence générale, a rivalisé avec les aigles de la prophétie, Isaïe et Ezéchiel, dans leurs vols les plus sublimes, et ajouté par ce passage incomparable un joyau précieux entre tous à la couronne d'Israël. Il commence par se plaindre du mépris qu'on affectait pour l'autel modeste élevé, après Zorobabel, à la place de l'ancien. Pour un temple si peu grandiose on pensait qu'une victime présentant quelque tache était bien suffisante. « Offre-la donc à ton gouverneur! Te recevra-t-il bien, te fera-t-il bon accueil? (1) » Amère allusion à l'asservissement dans lequel le gouvernement persan tenait alors les Juifs. Plutôt que de profaner ainsi le sanctuaire de l'Eternel, que n'en ferme-t-on les portes! « Je ne prends aucun plaisir en vous, dit l'Eternel des armées, et les offrandes de votre main ne me sont point agréables (2). » Quel langage le prophète va-t-il donc faire entendre au nom du Dieu national qui, ayant mis en Israël toutes ses complaisances, tenait pour rien, à ce qu'on prétend, le reste du monde? Il s'exprime de telle façon que ce seul passage suffirait à confondre ceux qui osent nous parler ainsi du particularisme juif. « Depuis le lieu où le soleil se lève jusqu'à l'endroit où il se couche, mon nom est grand parmi les nations, et en tout lieu on brûle de l'encens en l'honneur de mon nom et l'on présente des offrandes pures, car grand est mon nom parmi les gentils, dit l'Eternel des armées » (3). Non seulement, pour ce juif qui parle, l'humanité n'est pas exclue des préoccupations divines, mais cette fois-ci c'est Israël lui-même qui semble l'être, du moins la rejection possible du peuple élu est indiquée si clairement que les apôtres chrétiens n'ont eu plus tard qu'à transformer en arrêt irrévocable et odieux ce qui n'est ici qu'une menace conditionnelle inspirée par l'amour blessé.

(1) Malachie, I, 8.
(2) Ibid. vers. 10.
(3) Ibid. vers. 11.

Il y a dans Jérémie un passage qu'on peut à juste raison rapprocher de celui de Malachie. « Nul n'est semblable à toi, ô Eternel! Tu es grand, et ton nom est grand par ta puissance. Qui ne te craindrait, roi des nations? C'est à toi que la crainte est due. Oui, parmi tous les sages des gentils et dans tous leurs royaumes *on dit:* Nul n'est semblable à toi! » (1) Les mots que nous soulignons ne se trouvent pas dans le texte, mais ils nous paraissent toutefois indispensables pour rendre le véritable sens de ce passage rédigé dans le style ellyptique familier à l'hébreu. Imagine-t-on en effet une idée plus mesquine, plus éloignée du ton auquel nous ont habitués les prophètes quand ils nous parlent de la grandeur divine, que de célébrer le Créateur du ciel et de la terre en disant qu'il est sans égal parmi les sages des nations? Les versets qui suivent ne laissent d'ailleurs aucun doute sur la véritable interprétation de ce passage déjà soutenue par Maïmonide et aussi par le Zohar. Après avoir reconnu ce qu'il y a de bon et de vrai dans les religions païennes, le culte universel de Dieu, le prophète condamne comme il convient l'erreur qui défigure ce culte et qui consiste à incarner dans l'idole de bois la divinité que l'on veut adorer.

Le verset de Zacharie qui annonce le triomphe futur du monothéisme implique bien également qu'il existe dès maintenant une certaine connaissance de Dieu chez les gentils. « L'Eternel sera roi de toute la terre. En ce jour-là, l'Eternel sera un et un sera son nom » (2). Cela ne peut signifier qu'une chose, à savoir que le nom de Dieu, c'est-à-dire son véritable caractère, plus ou moins méconnu présentement par des peuples qui l'adorent encore sous de faux noms, autrement dit de fausses représentations, sera finalement reconnu par tous et universellement adoré. Nous citerons à l'appui de cette interprétation deux passages fort remarquables des psaumes.

Le premier nous est fourni par le psaume XLVIIII composé au retour d'une expédition des Israélites avec les Phéniciens ». L'Eternel est grand, il est l'objet de toutes les louanges... Voici, les rois (c'est-à-dire apparemment Salomon et Huram) s'étaient concertés: ils n'ont fait que passer ensemble; ils ont regardé, tout stupéfaits... O Dieu! nous pensons à ta bonté au milieu de ton

(1) Jérémie X, 6, 7. Zohar Sect. *Mishpatim*.
(2) Zacharie, XIV, 9.

temple. Comme ton nom, ô Dieu! ainsi ta louange retentit jusqu'aux extrémités de la terre ». Les Israélites à leur retour exprimaient donc leur étonnement d'avoir retrouvé le nom et la louange du vrai Dieu jusque dans les plus lointaines contrées.

L'autre passage auquel nous faisons allusion se trouve au psaume LXXXVII. « Je proclame l'Egypte et Babylone parmi ceux qui me connaissent. Voici, le pays des Philistins, Tyr, avec l'Ethiopie; c'est là qu'ils sont nés. Et de Sion il est dit: Tous y sont nés, et c'est le Très-Haut qui l'affermit. L'Eternel compte en inscrivant les peuples: c'est là qu'ils sont nés ». Sans doute le psalmiste fait ressortir dans ce dernier verset le petit nombre des païens craignant Dieu et qui peuvent être par conséquent considérés comme s'ils étaient eux-mêmes fils de Sion, mais il reconnaît non moins expressément qu'il en existe et qu'ainsi de vrais adorateurs de Dieu se rencontrent chez tous les peuples.

IV.

L'Universalisme chez les rabbins.

A défaut de tout autre texte, les promesses messianiques suffiraient, à notre avis, pour prouver les tendances universalistes du judaïsme. La Bible et la Tradition sont d'accord pour prédire qu'une époque viendra où le vrai Dieu sera partout adoré. Les rabbins, qui pourtant auraient eu tant de raisons de douter de la conversion des non-juifs ont donné sur ce point de multiples et remarquables exemples de leur invariable fidélité à l'esprit des Ecritures.

Nous voyons dans le traité *Menahot* (1) tous les Docteurs tomber d'accord pour enseigner que le vrai Dieu était généralement connu, au moins comme Dieu suprême. D'autres ont dit qu'une ligne de démarcation allant de Tyr à Carthage diviserait la terre en deux parties distinctes relativement à la connaisance de Dieu et de la mission d'Israël. Les rabbins qui s'exprimaient ainsi étaient-ils au courant de ce qui s'enseignait dans les écoles de philosophie des Porphyre, des Macrobe, des Apulée, et en avaient-ils subi plus ou moins l'influence? Nous trouverions alors dans cette concordance entre les docteurs juifs et les philosophes païens une confirmation

(1) 110a.

de notre thèse, comme nous en pouvons relever une dans le témoignage de Paul, disciple de Gamaliel, pharisien et fils de pharisien, comme il se qualifie lui-même, qui, dans son discours à l'Aréopage sur le dieu inconnu, invoque l'autorité d'un auteur païen, Aratus de Cilicie (1).

Il nous serait facile de produire des citations de Maïmonide, Kimchi, Schelomo Ibn Gabirol; toutefois c'est plutôt aux anciens rabbins que nous devons en appeler de préférence pour établir les titres de l'hébraïsme. Le Zohar (2) par exemple, dans le commentaire sur le passage de Jérémie que nous avons eu l'occasion de mentionner, peut être cité à l'appui de nos affirmations. Il y aurait lieu de s'étonner si les critiques ne prenaient pas prétexte de cette conformité de doctrine avec les écrivains du Moyen-Age pour ramener à la même époque la date de composition de cet écrit kabbalistique. Mais une telle conclusion est bien arbitraire. Il ne faut pas oublier qu'au dire du Zohar, c'est seulement au temps des Tannaïm que les sages ou philosophes païens proclamèrent l'existence d'un Dieu unique et suprême. Ce serait donc une raison pour reporter vers la même époque, d'après les données de la critique, sinon la rédaction, du moins l'apparition de ces doctrines zoharistiques.

Les preuves que nous cherchons résultent encore d'une manière indirecte, poétique et symbolique, de plusieurs textes rabbiniques que nous allons passer en revue. Interprétant allégoriquement les soixante-dix sicles des bassins d'argent offerts par les chefs de tribus (3), le *Jalkout Schimconi* dit : « Cela répond aux soixante-dix noms de Dieu, aux soixante-dix noms d'Israël, aux soixante-dix noms de la Loi, aux soixante-dix noms de Jérusalem ». Or, ces soixante-dix noms de Dieu représentent, d'après les rabbins, les soixante-dix nations issues d'Adam et qui toutes appellent Dieu d'une manière différente. Il est dit dans le même livre : « Israël a soxante-dix noms qui répondent aux soixante-dix noms de Dieu selon ce qui est écrit : Comme ton nom, ô Dieu, de même ta louange arrive jusqu'aux confins de la terre », ce qui équivaut à dire qu'il y a autant de noms de Dieu que de peuples sur la terre et que, sous ces noms différents, c'est un même Dieu suprême qui

(1) « En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être. C'est ce qu'ont dit aussi quelques-uns de vos poètes : De lui nous sommes la race ». (Actes, XVII, 28).

(2) Sect. *Mishpatim*.

(3) Nombres, ch. VII.

est adoré. Si l'on considère que ce nombre de soixante-dix appellations divines ne correspond à rien de connu dans le judaïsme, toute autre interprétation est impossible.

Un fait assez obscur de l'histoire biblique s'éclaire à la lumière de cette théorie. Nous lisons dans l'Exode qu'Aaron, après avoir participé à la fabrication du veau d'or, proclama pour le lendemain « une fête à l'Eternel (tétragramme) ». Sans approfondir la question de savoir ce que les Hébreux ont entendu représenter par le veau d'or et lors même qu'ils n'auraient voulu faire là qu'une image sensible de la Divinité invisible, il reste toujours certain que, pour le peuple comme pour Aaron, l'image prend le nom de Dieu lui-même, par une sorte d'incarnation de la gloire divine dans la figure extérieure. Si les paroles d'Aaron: « Voilà ton dieu, Israël! [1] », au lieu de signifier seulement que c'était là l'image du Dieu de Moïse que le peuple avait instamment réclamée, indiquent la substitution d'une nouvelle divinité en forme de veau, alors les mots: « Ce sera demain fête à l'Eternel! » prouveraient non moins clairement que l'adoration de nouveaux dieux, peut-être à titre de médiateurs, n'excluait pas la connaissance et le culte d'un Dieu suprême, ce qui selon les rabbins était précisément le cas dans le paganisme.

Plusieurs textes rabbiniques insinuent au moins l'idée que sous les noms des dieux des gentils se cache la connaissance du Dieu unique et véritable. Serait-ce trop s'aventurer que de prétendre que cette application au vrai Dieu de noms polythéistes a été faite d'une manière consciente et réfléchie par Israël? Nous croyons servir ici encore la cause de la vraie religion en relevant dans l'examen des faits tout ce qui peut nous renseigner à cet égard. Notons tout d'abord que l'emprunt de noms divins d'une religion à l'autre n'a rien que de très naturel et d'assez fréquent et Dante lui-même n'a pas craint d'appeler Dieu du nom de Giove (Jupiter). L'école critique qui soutient, comme nous le disions plus haut, que le nom tétragramme n'est pas d'origine hébraïque et qu'il ne fut appliqué qu'assez tard au dieu national des Hébreux, *El Schaddaï*, ne dit pas autre chose.

Le premier exemple qui s'offre à nous est le nom même de Dieu en hébreu, *Elohim*, qui est au pluriel, ainsi que l'appellation *Adonaï* (mes seigneurs). Ces deux mots trahissent incontestable-

---

[1] Exode, XXXII, 8.

ment une origine polythéiste et cependant, malgré le très grand danger auquel exposait cet emprunt, ils ont été appliqués au Dieu unique par les juifs en toute sûreté de conscience. Les rabbins racontent que lorsque Dieu dicta à Moïse ces mots du livre de la Genèse: Faisons l'homme à notre image et selon notre ressemblance! Moïse eut un moment d'hésitation et dit au Seigneur: « Tu vas fournir là aux hérétiques un prétexte à discussions! Ecris toujours! lui répondit Dieu, et que celui qui veut se tromper se trompe ». On ne saurait mieux décrire, sous une forme imagée, l'attitude d'Israël dans la question qui nous occupe.

Il n'y a donc rien d'invraisemblable à ce que des noms propres du paganisme aient été employés de la même manière qu'Elohim et Adonaï. D'ailleurs ces mots doivent plutôt être considérés comme des noms communs, puisque leur étymologie nous révèle en général la signification originale de souveraineté, domination, royauté, puissance. Que n'a-t-on pas écrit pour expliquer ce que c'est qu'Azazel! L'hypothèse la plus probable est que Moïse, avec une hardiesse qui aurait déconcerté tout autre que lui, a adopté et consacré pour désigner la *justice absolue*, c'est-à-dire l'un des attributs divins pris d'une manière hypostatique, un nom de divinité païenne sous lequel il avait vu personnifier cet aspect du vrai Dieu. L'instinct d'universalité portait Israël à retrouver son Dieu dans tous les cultes, comme David découvrait partout dans l'univers physique sa présence réelle.

Nous savons que les critiques modernes, tout en reconnaissant le fait, s'en servent pour démontrer que les Hébreux étaient primitivement polythéistes. Ils s'appuient par exemple sur le nom de Jeroubbaal donné à un juge d'Israël, Gédéon, pour établir que la culte de Baal préexistait en Israël. Pour ce qui est des temps antérieurs aux patriarches ou même postérieurement, en ce qui concerne la multitude ignorante, la chose ne paraît guère douteuse, mais la présence de noms païens chez les Hébreux ne prouve nullement la persistance du polythéisme et elle nous fournit au contraire un argument en faveur de notre thèse. En effet, nous voyons que David a donné à l'un de ses fils le nom d'Eliada (Dieu connaît) (1) et que ce même fils est appelé ailleurs Baaliada (Baal connaît) (2), ce qui montre que Baal et El ont été employés indifféremment l'un pour l'autre et que par conséquent on les jugeait

(1) I Chroniques III, 8.

(2) I Chroniques XIV, 6.

équivalents. La transcription hébraïque des noms païens nous fournit des exemples analogues. Ainsi dans le nom juif Puthi-el qui correspond au nom égyptien Puthi-phré, El est substitué au nom de Phré qui était celui de l'un des grands dieux de l'Egypte. Eléazar a même donné à son fils Phinées (hébreu Pinehas) le nom d'un autre dieu égyptien. Si maintenant nous trouvons le nom de Boschet (ignominie) remplaçant dans certains noms juifs celui de Baal, comme dans Ischboschet et Jerubbéschet au lieu de Ischbaal et Jerubbaal, c'est là une preuve que *Baal* était bien originairement le nom du dieu païen et il ne serait peut-être pas très difficile d'expliquer pourquoi ce qui a semblé innocent et religieux aux anciens monothéistes a cessé de paraître tel à leurs descendants.

Nous ne saurions mieux résumer ce que nous disons de l'emploi des noms païens qu'en rappelant ici un principe des Kabbalistes d'après lequel « tous les dieux étrangers dont il est question dans l'Ecriture renferment en eux une étincelle de sainteté » (1). L'étude philosophique de la langue hébraïque confirme à sa manière cette explication mystique en nous montrant que le génie de cette langue est d'aller à l'idée fondamentale sans s'arrêter à la forme verbale et qu'ainsi on a fort bien pu voir l'expression de qualités divines sous des noms polythéistes.

Il faut distinguer d'ailleurs entre le simple usage d'un nom et sa connaissance rationnelle. Cette distinction est faite par Maïmonide à propos de la question que Moïse fait à Dieu: « J'irai donc vers les enfants d'Israël et je leur dirai: Le Dieu de vos pères m'envoie vers vous. Mais s'ils me demandent quel est son nom, que leur répondrai-je? (2). » Le vrai croyant est celui qui possède la connaissance rationnelle des noms divins, car il est clair que si cette intelligence du sens véritable fait défaut, ce n'est plus le vrai Dieu, mais une fausse ressemblance que l'on adore. Aussi l'expression de *connaître le nom de Dieu* signifie-t-elle dans la Bible la possession de la vraie religion et les rabbins ont appelé de même « transmission des noms (3) » l'enseignement de la doctrine religieuse. L'aspect spéculatif des choses ne se séparait pas chez les anciens de l'emploi pratique des termes. Cette hypothèse que

---

(1) כל ע"ז הנזכרת בכתוב יש לה ניצוץ של קדושה

(2) Exode. III, 13.

(3) מסירת השמות Kidduschin 71a.

les noms divins renfermaient, comme le veulent les Docteurs, la science théologique d'Israël, nous explique pourquoi Moïse insiste auprès de Dieu pour connaître son nom, afin de fournir un témoignage de la vérité de sa mission, car autrement on ne voit pas quelle preuve il pouvait espérer de la connaissance toute verbale d'un mot. Nous comprenons aussi pourquoi l'Ecriture, pour exhorter à la crainte et à l'amour de Dieu, parle de la crainte et de l'amour de son nom et si, comme le prouve, à notre avis, le récit du blasphème du fils de Schelomith dans le Lévitique [1], le tétragramme était déjà au temps de Moïse un mot qu'il était interdit de prononcer, nous pouvons admettre que de hautes doctrines théologiques se cachaient dans les noms de Dieu, surtout dans le nom sacré par excellence dont la forme extraordinaire, pour ne pas dire antigrammaticale, suggère déjà naturellement l'idée d'un mystère.

« Chez un peuple encore enfant, dit Maury, la notion de la divinité ne va pas beaucoup au-delà du mot qui la désigne; ce mot renferme presque toute la notion qu'on en a [2] ». Aussi à mesure que les idées deviennent plus complexes, on tâche de suppléer à l'insuffisance de la notion première par l'adoption de noms nouveaux dont chacun représente un côté particulier de la conception qu'on se forme de la Divinité. C'est ainsi que les rabbins ont dit allégoriquement de certains personnages illustres: « Il avait dix noms ». L'étude du sens de chaque nom divin rapproché de celui des autres mots, tendait donc à former de la nature de Dieu une théorie générale résultant de l'ensemble des diverses appellations.

La Bible indique bien ce genre de connaissance intime, profonde, quand elle fait dire par Dieu à Moïse: « Je te connais par ton nom » [3], ce qui est précisément le contraire de ce que nous faisons en disant que nous connaissons quelqu'un *de nom*, pour indiquer que nous ne le connaissons pas *personnellement*, car pour le judaïsme le nom, c'est la personne, le verbe, c'est l'être même, et en faisant du verbe être le nom de Dieu par excellence, il a réalisé le mystère théologique le plus profond qu'aucune langue ait jamais été capable de traduire. C'est l'union de l'*absolu* et de la *personnalité* que certains philosophes jugent incompatibles.

---

(1) Lévitique, chap. XXIV. Philon a interprété dans ce sens le verset 16 : « Et quicumque nomen Domini pronuntiaverit morte prometur ».

(2) *Histoire des religions de la Grèce*, p. 51.

(3) Exode, XXXIII. 12.

Ces explications nous aident à comprendre comment les docteurs juifs sont restés fidèles à l'esprit de l'hébraïsme en recherchant la part de vérité cachée sous les noms des divinités païennes. Leur conviction que la connaissance du vrai Dieu se trouve répandue partout est telle qu'ils en imaginent parfois d'éclatantes manifestations à l'occasion de certains événements de l'histoire d'Israël. Lorsque par exemple les Egyptiens périrent dans la Mer Rouge, tous les peuples de la terre, nous disent-ils, entonnèrent une hymne d'action de grâces et renièrent leurs faux dieux en s'écriant: « Qui est comme toi parmi les dieux, ô Eternel? » Et quand, au moment de la révélation sinaïtique, la nature fut bouleversée par la descente de la gloire divine, les Gentils s'adressèrent à Balaam comme au plus sage d'entre eux pour qu'il leur expliquât d'où venait cette agitation insolite et si Dieu allait détruire le monde. « Ce n'est pas, répond Balaam, que Dieu doive détruire le monde; c'est qu'il va donner la Loi à Israël ». Alors tous s'écrièrent: « O Eternel, notre Seigneur, que ton nom est puissant sur toute la terre! » ([1])

Bien loin de se faire du monothéisme un privilège exclusif, Israël fait au contraire consister sa gloire à être l'héritier, le représentant et le gardien des croyances essentielles de l'humanité et il les a toujours reconnues sous les mille fables qui en altéraient chez les Gentils le véritable caractère. Ce n'est pas seulement le grand principe de l'unité de Dieu que ses docteurs s'efforcent de retrouver dans la gentilité, mais encore telle ou telle connaissance de l'histoire et de la tradition juive, telle ou telle observance de leurs propres pratiques. Que ces affinités existent, il y a bien longtemps que de toutes parts on l'a constaté, soit pour attaquer, soit pour défendre le judaïsme. Ce qui intéresse la thèse que nous soutenons, c'est que celui-ci a eu conscience de ces analogies et qu'il en a affirmé le principe. Sont-elles véritablement fondées? Existe-t-il entre l'humanité et Israël un courant d'idées et de rites qui les relient entre eux? Alors l'universalisme juif est un fait historique indiscutable. Si, au contraire, ces ressemblances ne sont qu'une illusion des juifs, il a fallu en vérité que l'aspiration universaliste fût chez eux bien puissante, pour qu'en l'absence de tout fondement historique et malgré tant de sérieux motifs qui pouvaient leur suggérer des affirmations toutes contraires, elle leur inspirât de telles professions de foi.

([1]) Eghion lebab, 281.

V.

La question du monothéisme primitif.

§ 1.

Ce ne sont pas seulement les Rabbins et la Bible avant eux qui, en exposant d'une part les institutions hébraïques et de l'autre celles de la gentilité, ont établi, d'après les ressemblances de dogmes, de traditions et de pratiques, que le Dieu unique était connu ailleurs qu'en Israël. Le philosophe Proclus a dit que l'humanité suit deux voies parallèles, la religion et la science, et que toutes les religions se réduisent à une seule dont les éléments peuvent être déterminés et l'origine connue. Tous les travaux des savants qui s'occupent de l'étude des religions comparées tendent à prouver de plus en plus cette unité fondamentale.

En ce qui concerne en particulier l'hébraïsme, la science du XVIIIe siècle s'est partagée en deux écoles, celle de Mosheim, qui a soutenu que le but des ordonnances mosaïques était d'éloigner autant que possible le peuple hébreu des idées et des coutumes païennes, et celle de Spencer, qui a prétendu que dans les institutions de Moïse l'imitation de la gentilité domine au contraire intentionnellement. Nous estimons, quant à nous, que des points de contact et des différences profondes peuvent être tour à tour signalés et qu'il en faut chercher la raison dans la manière dont le monde païen s'est plus ou moins écarté de l'esprit et des traditions de la révélation primitive. Ainsi les traces de la connaissance de Dieu chez les gentils varient selon les temps et les races et si nous insistons sur leur présence incontestable chez les divers peuples, si nous demandons à l'histoire et à l'archéologie de confirmer nos hypothèses, ce n'est pas que la tendance universaliste du judaïsme ne puisse s'établir sans cela, c'est qu'il y a là un fait d'une importance considérable pour la vérité de la révélation hébraïque et pour l'avenir du monothéisme en général.

On a pendant longtemps prétendu que l'humanité, par une série d'étapes progressives, s'est élevée peu à peu des notions religieuses les plus rudimentaires aux plus hautes conceptions; on excluait ainsi toute idée de perfection aux origines. Aujourd'hui la question ne semble plus aussi définitivement résolue; on peut dire hardiment que l'ancien dogmatisme rationaliste est fortement

ébranlé. Des savants complétement indépendants n'hésitent pas, en présence de faits nombreux et éloquents, à reconnaître dans le monothéisme la première forme religieuse que l'humanité ait connue. On s'est demandé d'ailleurs si vraiment la raison humaine et le sentiment religieux sont partis de si bas et si les croyances primitives n'ont pas dû contenir les germes, aussi obscurs qu'on voudra, des développements ultérieurs. Dans la masse grossière des plus anciennes superstitions, on doit pouvoir découvrir, vaguement dessinées déjà, les formes épurées de religion auxquelles, dans le cours des siècles, s'élève de lui-même le genre humain. Il n'est pas du tout certain que le sauvage considère le fétiche comme un dieu en lui-même; il a l'instinct qu'un pouvoir mystérieux l'entoure, l'enveloppe, le domine; il le sent dans son cœur, il l'entrevoit dans sa raison obscure; ses yeux ne le découvrant nulle part, il s'ingénie à l'enfermer dans un lieu, à le matérialiser pour le ramener à la mesure humaine et le tenir sous la main. Ses laborieux et vains efforts attestent l'action latente de la grande idée qui vit au plus secret de son être et qu'il manifeste en la défigurant.

Certains savants ont même été trop loin dans ce sens, lorsque, non contents de montrer que tous les hommes sont religieux à leur manière, ils vont jusqu'à soutenir que toutes les peuplades sans exception admettent, au-dessus des esprits et autres puissances surnaturelles, un dieu suprême, comme si le monothéisme existait chez elles non plus comme vague souvenir de l'état primitif, mais déjà reconstitué et en plein développement. « N'est-ce pas quelque chose digne d'être connu, dit aussi Max Müller, qu'avant la séparation de la race aryenne, avant l'existence du sanscrit, du grec et du latin, avant que les dieux des Védas fussent adorés et qu'il y eût un sanctuaire de Zeus au milieu des chênes sacrés de Dodone, on ait trouvé une divinité suprême, qu'on lui ait donné un nom, qu'elle ait été invoquée par les ancêtres de notre race et qu'on l'ait invoquée sous un nom qui n'a jamais été surpassé par aucun autre nom? (1) ».

Les récentes découvertes ont donné la certitude que sous les superstitions populaires de l'antique Egypte se cachait la croyance à une intelligence unique et souveraine, ordonnatrice de l'univers et juge des humains dans l'autre vie et l'on a pu se convaincre que la religion des premiers Aryens a été de tout temps très supérieure au brahmanisme et au polythéisme grec qui en sont issus.

(1) Introduction à la science des religions. p. 34.

« Une inspiration monothéiste remarquablement pure et élevée circule à travers les Védas, dit Maury. Soma, Agni, Indra, Varouna ne sont pour les vieux chantres aryas que les manifestations diverses d'un principe unique et ce dieu souverain, inaccessible dans son essence, sans nom comme sans bornes, est le père de tout ce qui est, de la terre et des cieux, des dieux et des hommes [1] ». Le même auteur prétend que le monothéisme primitif professé par les anciens Aryens était une sorte de naturalisme panthéistique dont nous retrouvons le prototype dans les Védas, c'est-à-dire non pas le monothéisme caraïtique ou antithéosophique, mais le monothéisme émanatiste de la Kabbale hébraïque dont nous découvrons plus tard une trace chez les Grecs, non seulement dans la souveraineté dont Jupiter est investi, mais surtout dans la conception du *fatum* supérieur même à Jupiter. Ceux qui n'admettent pas que le monothéisme ait été la forme religieuse primitive de l'humanité ont vu du moins dans cette idée du *fatum* un pressentiment du monothéisme pur, sans considérer qu'un pressentiment qui se traduit par une forme religieuse si claire, si nette, si complètement en dehors du système général, peut bien être regardée comme une pierre d'attente, mais à la condition toutefois d'avoir été auparavant la dernière pierre de l'ancien édifice.

Tel est donc le monothéisme de l'humanité dont celui d'Israël ne peut différer essentiellement sans se condamner à l'isolement et à l'impuissance et sans condamner aussi la sagesse divine qui aurait mis dans les tendances humaines une insoluble contradiction. En remontant aussi loin que possible dans le passé, nous ne trouvons plus la moindre trace de panthéisme; d'ailleurs l'idée de création fait pareillement défaut. L'absence de cette dernière idée en même temps que de la notion panthéistique exclut ainsi à la fois tout ce qui se rapproche soit des conceptions chrétiennes, soit du spinozisme. Il demeure donc acquis que le monothéisme primitif de l'humanité était celui de la théosophie hébraïque.

Le phénomène que présentent çà et là les Védas où nous voyons chaque dieu particulier prendre tour à tour le caractère de dieu suprême apparaît comme une phase de transition entre ce monothéisme primitif et la décadence polythéiste. L'opinion des critiques qui ont vu là un souvenir de l'ancienne croyance monothéiste paraît mieux fondée que celle qui interprète cette forme d'adoration du dieu particulier comme un surcroît d'hommage rendu par le

[1] *Histoire des religions de la Grèce*, p. 50.

fidèle dans un but intéressé. Lors même qu'il n'y aurait dans un tel culte qu'une tactique habile des adorateurs, ce serait encore une preuve qu'aucun dieu particulier n'était réputé posséder par lui-même la plénitude de la divinité. Si donc la notion d'un dieu suprême existait malgré cela, il en faut chercher l'origine uniquement dans la croyance antérieure et persistante à une puissance supérieure aux différents dieux et qui était l'attribut commun de tous et non pas le privilège exclusif de l'un d'entre eux. Il faut ajouter que, dans le système polythéiste, chaque dieu a nécessairement sous sa domination une partie plus ou moins grande de la nature dont il est le souverain incontesté, en sorte qu'en s'adressant à lui dans un cas particulier le fidèle n'a à redouter aucune possibilité de rivalité entre les différentes divinités dont les spécialités sont nettement établies. Un pareil système est absurde sans doute si l'on envisage la dépendance mutuelle qui relie en un tout organique les diverses parties de l'univers, mais il s'explique fort bien par la vague survivance de la notion d'une unité divine répondant à l'unité du monde créé.

On a voulu opposer à cette hypothèse le dualisme des Aryens et le polythéisme qui a fait son apparition dès la plus haute antiquité. Mais on n'a pas réfléchi que, dans notre système, cette idée d'une puissance supérieure, d'un roi céleste à côté duquel venaient se grouper d'autres divinités est assez naturelle à une époque qui caractérise, selon nous, le passage du monothéisme pur aux déviations polythéistes. Quant aux Indes, il est bien arbitraire de prétendre, comme on l'a fait, que le polythéisme aryen y a pris la forme panthéistique. Il faudrait établir, d'après les plus anciens documents, que le polythéisme a succédé au panthéisme; il n'en est rien, et ces monuments antiques de la pensée religieuse montrent bien plutôt qu'une vague croyance à l'unité coexistait alors avec l'idée de la pluralité des dieux. Et si, comme nous le croyons, une pareille conception s'accorde au fond avec celle du judaïsme, ne voit-on pas que cela comble l'abîme que l'on pensait creuser entre la religion aryenne et la religion sémitique?

§ 2°.

Certains critiques estiment que l'idée monothéiste est moins simple que la conception polythéiste et qu'ainsi, la loi de l'évolution religieuse étant un passage graduel des rudiments inférieurs

aux croyances plus élevées, le polythéisme a dû être antérieur au monothéisme. Mais ils ne réfléchissent pas qu'il n'est nullement nécessaire d'avoir compris l'unité de l'univers pour imaginer une cause unique. Le sauvage qui assigne un seul maître au petit coin du monde, où ses connaissances bornées renferment l'ensemble des choses créées, est monothéiste à sa manière.

La loi à laquelle on fait allusion n'est vraie et constante que durant la période d'évolution, aux époques pour ainsi dire historiques. Au début de l'humanité, il faut au contraire supposer nécessairement l'empire d'autres lois ou, si l'on préfère, l'existence d'autres phénomènes résultant des conditions diverses des choses. Ainsi les rationalistes eux-mêmes distinguent, dans l'histoire de notre race, l'époque de spontanéité de celle de la réflexion et nous n'avons pas cessé de dire que la première s'identifie pour nous avec ce que les différentes Eglises appellent, dans leur langage théologique, la Révélation. Or, aux époques de spontanéité, l'humanité s'est trouvée en état de faire maintes choses dont elle a été ensuite incapable aux époques de réflexion ; sans aucune recherche, sans science ni entente préalable, elle a fait des découvertes, jeté les bases, semé les germes de ce qui devait exister plus tard ; en un mot elle a révélé un génie inventif qui, dans la suite, semble épuisé. Pourquoi n'en aurait-il pas été de même pour l'idée religieuse ? pourquoi l'humanité, par un élan de spontanéité ou d'inspiration, n'aurait-elle pas eu la première intuition du monothéisme ? Celui-ci, ainsi compris aux origines, n'a rien qui contredise à la loi générale de l'évolution, et l'on voit qu'entre le rationalisme et l'orthodoxie hébraïque il n'y a qu'une différence de mots, le judaïsme appelant *révélation* ce que les savants rationalistes qualifient de *spontanéité*. Il paraît donc naturel que le polythéisme n'ait apparu qu'en second lieu, lorsque la vue confuse et synthétique du début a cédé la place à l'étude analytique des choses et à la distinction des parties.

On a fait observer, il est vrai, que dans les commencements mythiques des temps qui précèdent Abraham, pas un mot de la Bible ne nous renseigne sur l'éclosion du polythéisme. Mais on oublie que les écrivains sacrés ne nous expliquent pas ordinairement les causes et les origines, à moins qu'ils ne les jugent nécessaires pour le but essentiellement religieux et pratique qu'ils poursuivent. L'histoire de la création elle-même, ont dit les rabbins, aurait été omise, si un but éminemment pratique n'avait

motivé ce récit. D'ailleurs, nous avons vu que le verset de la Genèse, où il est dit qu'au temps d'Enosch « on commença à invoquer le nom de l'Eternel », indique justement, selon le Midrasch, de quelle manière on introduisit le polythéisme en donnant le nom de Dieu aux fausses divinités.

M. de Quatrefages espérant découvrir dans la Bible les traces d'un polythéisme primitif a prétendu que « le pluriel Elohim, les généalogies des patriarches antédiluviens, le rôle attribué aux fils de Dieu, sont la preuve du fond polythéiste duquel a surgi, à un moment mystérieux, ce premier monothéisme qui devait devenir la vraie religion de l'humanité ». Mais que prouve en faveur de l'existence antérieure du polythéisme ce pluriel Elohim? Ne trouvons-nous pas aussi dans les mêmes pages le tétragramme, l'unité par excellence, et le singulier El ou El Schaddaï? Le seul emploi de ce pluriel Elohim au sens monothéiste prouve que le monothéisme n'a pas prévalu à la suite d'une évolution de l'idée polythéiste, car dans ce cas on aurait jugé que la conservation de ce mot constituait un grave danger. Il faut admettre que ce qui nous paraît être une terminologie polythéiste a été compris dans un tout autre sens et peut-être serait-il plus juste d'y voir, au lieu d'un résidu de l'ancien culte polythéiste, le prétexte qui fit tomber dans cette erreur, lorsqu'on commença à prendre à la lettre la pluralité des symboles dont les premiers monothéistes s'étaient servis, dans leur langage imagé et poétique, pour traduire leurs conceptions unitaires. Le nom même des *Benê-ha-Elohim* [1] indique une unité supérieure dont ces fils de Dieu sont les émanations et, par conséquent, la coexistence du monothéisme. *Numina nomina*, ont dit les anciens. Nous voyons un phénomène semblable se produire à la naissance du christianisme; là encore l'image est prise pour la réalité.

Nous ne voudrions pas qu'on nous accusât de chercher de parti pris dans le monothéisme juif un côté caché ou symbolique. Des auteurs peu suspects de sympathie pour la Kabbale ont fait les mêmes constatations que nous. « A leur origine, a dit M. Larroque, les mythes païens n'étaient que des symboles et sous leur écorce grossière, il n'était pas difficile à des philosophes comme les néo-platoniciens de retrouver la signification et des idées plus ou moins raisonnables ». Cet aveu de la critique rend aux néo-platoniciens

[1] Genèse, VI, 2.

toute l'importance que d'autres leur refusaient comme représentants fidèles de la pensée des anciens fondateurs de religions et il vaut la peine d'étudier maintenant plus en détail la mythologie dont ils se prétendaient les véritables interprètes.

IV.

Le Dieu universel dans les mythologies et les initiations.

La tendance générale des critiques modernes pour l'interprétation des anciennes fables est assez favorable aux Alexandrins. C'est ce que reconnaît M. Frank lui-même qui a écrit à ce sujet : « Je crains bien que ce symbolisme savant, mais purement artificiel des Alexandrins n'ait fait illusion à plusieurs mythologues de nos jours sur le sens et la valeur du vieux polythèisme. A partir de ce moment les divinités de l'Olympe devenues les attributs ou les forces de l'univers se coordonnent en un vaste système que pénètre partout une seule âme, une seule intelligence [1] ».

Il y a deux choses à distinguer ici : d'abord la manière d'envisager les dieux comme autant de forces de l'univers, ce qui n'est guère contestable, à moins que l'on ne veuille voir en eux que de vaines créations de l'imagination dépourvues de toute signification et, en second lieu, l'idée de l'unité qui, de l'aveu général, se retrouve même dans les Védas. Que cette unité soit monothéistique ou panthéistique, on ne peut nier raisonnablement que l'ancien hellénisme n'en ait eu, lui aussi, l'intuition, soit qu'il en ait hérité des ancêtres aryens, soit qu'il l'ait tirée de son propre fonds.

Les néo-platoniciens d'ailleurs n'ont pas été les premiers ni les seuls à voir dans la mythologie un symbolisme dont l'interprétation devait donner naissance à un monisme quelconque théiste ou panthéistique. Platon, et l'ancien Héraclite étaient entrés dans cette voie et lorsque Socrate proposait de bannir les poetes de l'Etat et accusait Homère de corrompre la religion, il ne voulait probablement pas dire autre chose sinon que les fictions poétiques avaient été la source et la cause du polythéisme. Des rabbins anciens et modernes, surtout dans la Talmud de Jérusalem, ont tenu contre l'Haggada, cette mythologie de l'hébraïsme, un langage analogue à celui de Socrate. Les uns et les autres n'entendaient que con-

---

[1] *Philosophie religieuse*, p. 9.

damner une méthode qui leur paraissait créer de sérieux dangers pour la vraie foi.

Si Socrate semble avoir proscrit la mythologie, Platon, au contraire, recommande chaleureusement aux instituteurs de la jeunesse l'interprétation allégorique d'Homère. Les stoïciens suivant de près les traces de Platon interprétaient les noms des dieux et les mythes des anciens théologiens comme si ceux-ci avaient employé les uns et les autres pour exprimer sous de gracieuses images la connaissance qu'ils avaient des choses de la nature. On comprend aisément que l'ancienneté du système interprétatif des néo-platoniciens est un argument précieux en faveur de la valeur qu'il convient de lui attribuer.

On paraît avoir été d'accord en général sur la méthode d'interprétation aux premiers siècles de l'ère chrétienne, mais on ne l'était pas autant sur les principes dont elle devait s'inspirer ou, si l'on préfère, sur les résultats de ce symbolisme mythologique touchant les rapports entre l'unité et la pluralité, le monothéisme et le polythéisme. Les uns soutenaient qu'il n'y avait qu'un seul Dieu, mais que sa nature étant infinie, on ne pouvait le désigner ni par un seul nom, ni par une seule forme. De là, les personnages de Mars, Minerve, Mercure et les autres désignations et symboles par lesquels on s'efforçait de représenter la puissance infinie d'un Dieu unique qui resplendissait en toute chose. Ainsi les déités diverses n'étaient que des vertus divines cachées sous les figures qui frappaient davantage l'imagination. D'autres enseignaient au contraire qu'il n'y avait qu'un seul Dieu souverain, Père et Seigneur de toutes choses, infiniment au-dessus de toutes nos pensées et de toutes nos définitions, et que les dieux du paganisme étaient des substances incorporelles, dépendantes du Dieu souverain, ministres de ses volontés et médiatrices entre Dieu et les hommes. Tel était le système suivi par Porphyre, Macrobe et Apulée. Tertullien, dans son Apologie, y fait allusion, lorsqu'il dit que les gentils reconnaissaient au fond l'unité du Dieu suprême, mais qu'ils chargeaient d'un office particulier chacune de leurs divinités subalternes.

Nous espérons démontrer que ces deux systèmes n'en font qu'un, car les vertus divines étaient adorées incarnées ou personnifiées dans des êtres que l'on jugeait capables de les représenter plus dignement. Ces êtres étaient donc à la fois, par rapport aux hommes, des anges, des ministres, des dieux de second degré,

et par rapport à Dieu, des puissances, des idées, des attributs. Voilà, selon nous, comment il faut entendre ce que disent Philon et Spinoza, le premier de l'identité des anges avec les *idées* de Platon, le second de l'existence des âmes humaines comme idées divines. Tout cela rentre dans la théorie des consciences concentriques remontant jusqu'à Dieu, la Conscience suprême, une et compréhensive; chaque être, et surtout chaque personne n'est qu'une idée divine et ce qui est réel pour nous est pour lui idéal.

Ce que nous disons des temps primitifs et pour ainsi dire préhistoriques peut s'établir aisément pour les époques moins anciennes dont les monuments écrits sont à notre portée. Nous avons déjà eu l'occasion de rappeler que, selon l'opinion commune, le monothéisme était enseigné dans les mystères du paganisme que nous retrouvons chez presque tous les peuples. Dans la descente d'Enée aux enfers, Anchise enseigne à son fils la doctrine de l'unité telle qu'on la communiquait aux initiés (1). Il y a cependant des auteurs qui, sans nier l'enseignement de cette doctrine théiste, y voient une importation des idées philosophiques contemporaines. Ce ne serait donc pas à la tradition, mais à la philosophie que les mystères en seraient redevables. Cette opinion paraît assez improbable, car les prêtres auraient agi contre les lois les plus constantes du cœur humain qui réclame l'immutabilité des croyances religieuses, s'ils avaient exposé leurs doctrines à tous les vents qui soufflaient du dehors. Les enseignements secrets n'auraient ainsi joui que d'un bien mince crédit auprès des penseurs auxquels on les destinait et l'on ne voit pas quel prestige auraient pu conserver des cérémonies d'initiation, où l'on n'aurait retrouvé que l'écho affaibli des opinions courantes chez les philosophes. Cette hypothèse s'accorde donc bien mal avec l'éloge magnifique que les sages ont fait des mystères. Toutes ces contradictions s'évanouissent, si l'on suppose que ceux-ci cachaient, non pas des nouveautés philosophiques, mais plutôt d'anciennes croyances religieuses. On s'explique alors ces deux phénomènes autrement peu conciliables: d'une part, la manifeste indépendance des mystères

(1) Principio cœlum ac terras camposque liquentes
Lucentemque globum lunæ titaniaque astra
Spiritus intus alit totamque infusa per artus
Mens agitat molem et magno se corpore miscet.
Virg. Enéide VI, 724-27.

et, de l'autre, l'hommage que les sages leur rendaient et qui se trouvait justifié à leurs yeux par la plus ou moins grande conformité des doctrines secrètes avec les spéculations de la philosophie.

Ce ne sont pas seulement les mystères helléniques et, avant eux, ceux de l'Egypte, qui proclamaient l'existence d'un Dieu unique. Cette idée d'un seul Dieu, créateur et conservateur de l'univers, a été connue des habitants du Pérou, aussi bien sous leur loi primitive que postérieurement sous celle des Incas ou, plus tard encore, sous la loi chrétienne. Seulement là comme partout, il n'y avait que quelques esprits d'élite ou quelques initiés qui s'élevassent à cette notion; le peuple adorait la forme, le symbole. Le nom de *Pachacamac* signifie « celui qui anime l'univers ». Assurément cette idée philosophique était plus propre que le culte du soleil à détourner les hommes de la tendance au fétichisme. L'antique religion péruvienne était d'ailleurs si pure à cet égard que, dans le temple du Dieu suprême et incompréhensible, il était défendu de représenter la divinité sous une figure quelconque et de l'adorer autrement qu'en esprit. Les cultes de l'ancienne Etrurie, de la Rome antique et des premiers Persans offraient des exemples analogues qui confirment tous l'existence du monothéisme au début de l'humanité.

Chez les Grecs, Zeus figure toujours à la tête des dieux conseillers ou assesseurs. Tous les emblèmes de ce dieu retrouvés sur les statues, les vases, les camées aussi bien latins que grecs ou étrusques, indiquent la souveraineté. Homère lui donne fréquemment le titre de grand père des hommes et des dieux et il est clair que l'idée d'un Dieu souverain implique celle d'un Dieu unique. Euripide, dans son Hercule furieux, fait dire à son héros au retour des enfers, c'est-à-dire, selon Warburton, après son initiation: « Je ne puis comprendre comment un dieu pourrait être souverain d'un autre dieu; car s'il est vraiment souverain quel besoin aurait-il d'un autre? » Sophocle, que cite S. Cyrille au premier livre contre Julien, dit: « Un est le Dieu qui a fait le ciel et la terre spacieuse, les beaux flots de la mer et le souffle des vents », et ailleurs: « O Toi qui vis par toi-même, qui fais tourner le globe terrestre et à qui la lumière du jour et les ténèbres forment une ceinture ».

Le témoignage de Josèphe, en sa qualité d'israélite, est particulièrement intéressant: « Les plus sages d'entre les Grecs, dit-il, ont parlé de Dieu comme d'un monarque, ce qui exclut toute pluralité des dieux ». Il semble même que le monothéisme, en dehors

de la mythologie des poètes et des philosophes, avait laissé des traces dans les croyances populaires elles-mêmes. Maxime de Tyr s'exprime de telle façon qu'il ne paraît pas faire de distinction entre la foule et les penseurs: « En ceci, dit-il, toutes les lois et toutes les opinions s'accordent, à savoir qu'il y a un Dieu, roi et père de tous, et un grand nombre de dieux, fils de Dieu qui règnent avec lui. C'est ce que reconnaissent le grec et le barbare, l'habitant des continents et l'insulaire, le sage et l'ignorant ». Dion Chrysostome dit de son côté: « Pour ce qui est des dieux, de leur nature et de leur chef à tous, le plus parfait accord règne dans tout le genre humain pour les choses les plus importantes, soit chez les Grecs, soit chez les Barbares ». [1] Aussi ne sommes-nous pas surpris d'entendre Orose nous dire que lorsque les païens se voyaient reprocher par les chrétiens leur polythéisme, ils répondaient aussitôt qu'ils ne croyaient point à plusieurs dieux, mais que sous un seul grand dieu, ils vénéraient plusieurs ministres.

VII.

Autres traces de monothéisme dans l'antiquité païenne.

Comme preuve de l'existence du monothéisme dans le paganisme antique, on peut citer l'absence pour certaines divinités, comme par exemple pour les plus anciens dieux des Védas, de caractère bien défini, d'individualité distincte. Les différences restent vagues et les rôles sont fréquemment intervertis. Le même fait se produisit après l'apparition du christianisme, alors qu'on invoquait indifféremment un dieu quelconque pour n'importe quel besoin particulier, en sorte que la plénitude de pouvoir était successivement attribuée à tous.

L'usage qui prévalut partout aussi de réunir tous les dieux dans une demeure commune ou panthéon est également significatif et implique une certaine idée d'unité.

Enfin nous pouvons mettre au nombre de ces manifestations indirectes de l'unité religieuse la tendance qui s'observe un peu partout de rapprocher, confondre et identifier les dieux particuliers d'un peuple et ceux des autres nations. Cette tendance à l'unité, qu'elle soit le fruit du développement intellectuel, comme le veulent

---

[1] *Réponse à Appion*, II, 6.

les rationalistes, ou d'un monothéisme primitif dont les traces ne purent jamais s'effacer, comme l'affirme le judaïsme, semble avoir parcouru deux phases chez les païens, la phase nationale et la phase humanitaire. Comme étape de la première, nous pouvons citer l'amphictyonat hellénique. « Le serment par lequel les amphictyons s'engageaient à ne renverser aucune des villes honorées du droit d'amphictyonat, dit M. Maury, habituait naturellement les populations à avoir pour les dieux amphictyoniques une crainte et un respect extrêmes. Ces divinités devenaient en réalité les grandes divinités nationales; elles étaient jusqu'à un certain point regardées comme supérieures en puissance à celles qui étaient particulières à chaque Etat et à chaque peuple, puisqu'elles régissaient tous les Etats en commun, tandis que les autres prenaient un soin particulier des nations placées sous leur tutelle spéciale » ().

Quant à la phase humanitaire, elle commença le jour où la notion d'humanité vint se superposer à celle de nationalité, c'est-à-dire aux premiers jours de l'empire romain qui, rapprochant sous un même gouvernement les pays les plus lointains, habitua les esprits païens à considérer le monde comme la demeure d'une humanité unique, ainsi que l'avait fait depuis un temps immémorial le judaïsme. Pour présider à cette humanité une sur la terre, on n'eut pas de peine à imaginer alors un dieu unique dans le ciel. Voilà ce qu'il y a de vrai dans la conception chrétienne d'après laquelle l'unité de l'empire romain était un moyen providentiel destiné à préparer le monde à l'unité messianique. Pour le reste, l'histoire est là pour prouver qu'on ne peut voir à cette époque que l'éclosion du sentiment de grande solidarité humaine et non pas la plénitude des temps annoncés par les prophètes. Toujours est-il que la relation toute naturelle entre l'idée d'unité humaine et celle d'unité divine est pour ainsi dire la traduction en langage scientifique de cet article de foi israélite qui prédit pour les temps messianiques la confession de l'unité de Dieu par tous les hommes unis dans la justice et l'amour.

Il faut se garder de confondre avec les traces d'un monothéisme primitif un phénomène qui, à première vue, semble de même nature, mais qui suppose en réalité des idées bien différentes. Nous voulons parler de la prédominance de tel ou tel dieu sur les autres. par suite de la victoire du peuple qui l'adore sur les autres na-

---

(1) *Religions de la Grèce.* Vol. II, p. 13.

tions. On lit dans une inscription assyrienne : « C'est parce que les peuples ont refusé au dieu Assur, mon seigneur, les tributs et les redevances qui lui sont dus que le souverain de Ninive a mené contre eux ses armées. C'est parce qu'ils sont impies en même temps que rebelles qu'il se montre sans pitié ». Peut-être faut-il voir dans cette inscription et quelques autres le souvenir des guerres de propagande entreprises pour assujétir les peuples au culte des dieux de Ninive. En tout cas il y a loin de cette subordination d'un dieu à un autre, par droit de conquête et après des luttes sanglantes, à la domination toute naturelle qu'exerce le Dieu d'Israël dans la pensée de ses adorateurs. Les dieux du paganisme combattent entre eux d'égal à égal, tantôt vainqueurs, tantôt vaincus ; le Dieu d'Israël les châtie. Tel est le sens du verset de l'Exode : « J'exercerai des jugements contre tous les dieux de l'Egypte » (1).

Il y a lieu de se demander si l'antiquité païenne avait conscience de l'identité primitive et fondamentale des diverses religions. Rien n'autorise à croire qu'elle soit arrivée à cette conclusion, mais on pourrait trouver çà et là le pressentiment de cette identité qui se manifestait en certaines circonstances, lorsque les peuples gentils entrant en contact les uns avec les autres venaient à prendre connaissance de leurs cultes respectifs. Ainsi en était-il par exemple des Etrusques qui avaient, paraît-il, l'habitude de comparer avec leurs anciens dieux nationaux les dieux étrangers dont ils admettaient chez eux le culte et, quand l'identité leur semblait évidente, de leur imposer les noms des anciennes divinités. Quant aux Grecs, nous savons qu'au temps d'Hérodote ils étaient répandus en Egypte et qu'ils comparaient les divinités et les pratiques religieuses de ce pays avec celles de l'hellénisme. Les voyageurs et les conquérants Grecs et Romains découvraient leurs propres dieux partout. Ils retrouvaient tour à tour Vénus, Mars, Neptune, Mercure. Tacite prenait la déesse Hertha adorée chez les anciens Saxons pour la *Mater Tellus* de Rome et sa conjecture était fondée.

Non seulement les anciens identifiaient facilement leurs propres dieux avec ceux des autres nations, mais il n'était pas rare qu'un peuple adoptât les divinités de ses voisins, soit qu'il leur trouvât quelque point de ressemblance avec les siennes, soit qu'il y eût dans son olympe quelque vide à combler, soit enfin que les dieux

(1) Exode, XII, 12.

de l'humanité fussent conçus comme organisés hiérarchiquement et ethnographiquement, mais destinés à être peu à peu adorés partout. C'est ce qui arriva pour l'empire romain qui comprenait tant de nationalités et de races diverses. Dès que l'unité de l'empire commença à s'établir, nous voyons se produire un phénomène entièrement différent de celui que l'on observe à l'origine. Tandis qu'aux premiers temps de l'histoire de Rome, l'individualisme national se montrait réfractaire à toute influence du dehors, le résultat des conquêtes romaines fut au contraire d'introduire dans la république le sentiment de l'universalité et l'on accueillit volontiers les divinités étrangères, à tel point que l'empereur Héliogabale voulut donner une place dans le Panthéon aux statues d'Abraham et de Jésus.

L'identification des diverses divinités était-elle une illusion des anciens ou repose-t-elle sur un fondement scientifique? Tout porte à croire que sous leurs noms variés les dieux de l'antiquité païenne peuvent se ramener à certains types généraux et un critique moderne a prétendu retrouver dans toutes les déesses la figure d'Isis dont l'histoire, les inclinations et les emplois ont été diversifiés avec les changements de pays, d'habit et de nom. Ces équivalences que nous parvenons à établir non sans peine à force de recherches et de comparaisons supposent à l'origine soit une unité historique, Dieu s'étant fait connaître aux divers peuples sous des noms variés, soit une unité idéologique de types qui se répéteraient partout où il y a une humanité pensante.

La notion de l'unité religieuse chez les païens était en tout cas obscure et circonscrite à une certaine élite; de plus elle ne se révélait que par intervalles. L'idée qu'ils avaient d'un Dieu universel était la plupart du temps implicite et quand ils s'élevaient à la conception d'une Divinité suprême, ils l'entrevoyaient presque toujours comme purement passive: c'était comme un Dieu immobilisé dans l'attente d'une humanité qui n'existait pas encore. Chez les juifs au contraire cette croyance était claire, ininterrompue et répandue dans tout le peuple. Non seulement ils avaient fait de l'existence d'une doctrine anciennement commune à tout le genre humain un article de leur foi, mais ils affirmaient être les seuls et légitimes dépositaires de cette tradition religieuse et la tenir en réserve pour les siècles à venir.

Chapitre Quatrième

L'IDÉE DE DIEU EN ISRAËL

LE DIEU PROVIDENCE

I.

L'empire universel de Dieu.

Il nous faut maintenant étudier sous quels caractères particuliers se présente dans le judaïsme la foi au Dieu universel. C'est encore le livre des Psaumes que nous ouvrirons pour constater tout d'abord que l'humanité entière est invitée à adorer le Dieu d'Israël et qu'ainsi aucun peuple n'est étranger aux préoccupations divines. « Que toute la terre craigne l'Eternel! Que tous les habitants du monde tremblent devant lui [1] ». « Familles des peuples, rendez à l'Eternel, rendez à l'Eternel gloire et honneur! Rendez à l'Eternel gloire pour son nom! apportez des offrandes et entrez dans ses parvis. Prosternez-vous devant l'Eternel avec une sainte magnificence; tremblez devant lui, vous tous habitants de la terre! Qu'on dise parmi les nations: l'Eternel règne [2] ». « Poussez vers Dieu des cris de joie, vous tous, habitants de la terre... Que toute la terre se prosterne devant Toi et chante en Ton honneur... Peuples, bénissez notre Dieu, faites retentir sa louange [3] ». « Louez l'Eternel, vous toutes les nations, célébrez-le, vous tous les peuples! car sa bonté pour nous est grande et sa fidélité dure

(1) Psaume, XXXIII, 8.
(2) Ps. XCVI, 7-10.
(3) Ps. LXVI, 1, 3, 8.

à jamais (1) ». « Rois de la terre et tous les peuples, princes et tous les juges d'ici-bas, jeunes hommes et jeunes filles, vieillards et enfants! qu'ils louent le nom de l'Eternel! Car son nom seul est élevé (2)! ».

Il convient de rapprocher ce dernier passage de celui d'Isaïe : « L'Eternel seul sera élevé ce jour-là. Toutes les idoles disparaîtront (3) ». Ils annoncent l'un et l'autre la fin de l'idolâtrie et le triomphe universel du pur monothéisme.

Dès maintenant l'empire du Dieu qu'Israël adore ne connaît pas de limite. « Dans ta bonté, tu nous exauces par des prodiges, Dieu de notre salut, espoir des extrémités lointaines de la terre et de la mer! (4) ». « L'Eternel a établi son trône dans les cieux et son règne s'étend sur toutes choses (5) ». — « Toutes les extrémités de la terre penseront à l'Eternel et se tourneront vers lui : toutes les familles des nations se prosterneront devant Ta face. Car l'empire appartient à l'Eternel : il domine sur les nations (6) ».

Et ce règne du Dieu véritable ne s'arrête pas au genre humain ; il embrasse la nature entière; tous les êtres créés sont appelés à louer l'Eternel : « Que les cieux et la terre le célèbrent, les mers et tout ce qui s'y meut! » (7) et tout le psaume CXLVIII que résume le dernier mot du psautier : « Que tout ce qui respire loue l'Eternel! » (8)

Les écrivains sacrés opposent parfois en un saisissant contraste l'empire universel du Dieu d'Israël à celui des dieux particuliers du paganisme. C'est là un fait dont l'importance n'échappera à personne et qui réfute d'une manière éclatante toutes les accusations de particularisme national portées contre le judaïsme. Nous voyons les païens tenir un langage semblable à celui de nos rationalistes modernes et les israélites leur répondre d'une façon qui indique clairement que l'idée païenne d'un dieu dont le domaine est limité à une seule nation leur paraît souverainement absurde. Qu'on en juge plutôt. On se souvient du général assyrien Rabschaké

---

(1) Ps. CXVII.
(2) Ps. CXLVIII, 12, 13.
(3) Isaïe II, 17.
(4) Ps. LXV, 6.
(5) Ps. CIII, 19.
(6) Ps. XXII, 28, 29.
(7) Ps. LXIX, 35.
(8) Ps. CL, 6.

qui, apostrophant les Juifs au nom de Sennachérib, leur rappelle les peuples sans nombre que l'épée du conquérant a subjugués, sans que les dieux de ces diverses nations aient pu les délivrer malgré tout la confiance que l'on mettait en eux. « Les dieux des nations ont-ils délivré chacun son pays de la main du roi d'Assyrie? Où sont les dieux de Hamath et d'Arpad? Où sont les dieux de Sepharvaïm, d'Héna et d'Ivva? Ont ils délivré Samarie de ma main? » (1) Après de tels exemples, comment donc Israël pourrait-il se fier à la parole de son roi Ezéchias qui s'efforce de lui faire croire que son Dieu, est capable de le délivrer des Assyriens? « Parmi tous les dieux de ces pays, quels sont ceux qui ont délivré leur pays de ma main, pour qu'Avaya puisse sauver de ma main Jérusalem? » (2) Pour l'envoyé du roi d'Assyrie, l'assimilation du Dieu des Juifs aux dieux des Gentils est aussi complète que possible.

Que vont donc répondre les Israélites? Le moment est solennel, car leurs paroles serviront à préciser pour les générations futures l'état de leurs croyances. Il s'agit de savoir si le Dieu des Juifs peut être justement comparé aux autres dieux et s'il est vrai par conséquent que le judaïsme n'était qu'une religion nationale comme les autres. Ecoutons l'admirable prière qu'Ezéchias prononce en cette circonstance. Elle débute par un acte d'adoration qui revêt une importance particulière, puisqu'elle oppose la vraie notion de Dieu au système païen des divinités locales et nationales: « Eternel, Dieu d'Israël, toi qui trônes sur les chérubins! C'est toi qui es le seul Dieu de tous les royaumes de la terre, c'est toi qui as fait les cieux et la terre » (3) Puis le roi d'Israël, réfutant les erreurs de Sennachérib et à l'avance celles de la critique moderne, s'écrie: « Il est vrai, ô Eternel! que les rois d'Assyrie ont détruit les nations et ravagé leurs pays, et qu'ils ont jeté leurs dieux dans le feu; mais ce n'étaient point des dieux, c'étaient des ouvrages de mains d'homme, du bois et de la pierre; et ils les ont anéantis. Maintenant, Eternel, notre Dieu! délivre-nous de la main de Sennachérib, et que tous les royaumes de la terre sachent que toi seul es Dieu, ô Eternel! » (4)

---

(1) II Rois, XVIII, 33. 34.
(2) Ibid. XVIII 35.
(3) Ibid. XIX, 15.
(4) Ibid. XIX, 17-19.

En vérité on ne saurait imaginer de preuve plus convaincante que, pour les anciens Israélites, rien n'échappait au souverain empire de leur Dieu. Voyons maintenant plus en détail comment ils comprenaient cette providence universelle.

II.

La providence universelle.

On a dit qu'Eschyle en montrant la main de Dieu dans les calamités qui frappent les nations a inauguré par cela même la philosophie de l'histoire. Cet honneur appartient à quelqu'un de plus ancien qu'Eschyle, s'il est vrai que dans la conception hébraïque la providence de Dieu embrasse l'univers entier. C'est ce que Max Müller a reconnu à sa manière lorsque, cherchant une définition générale qui pût s'appliquer à toutes les religions sémitiques, il a dit que celles-ci consistent dans le culte de Dieu dans l'histoire, à la différence des religions aryennes qui consistent dans le culte de Dieu dans la nature (1).

En ce qui concerne le paganisme, cette définition ne paraît guère exacte, car puisque les peuples aryens possédaient des dieux nationaux, on ne peut dire qu'ils ne connaissaient pas au moins une providence divine nationale. D'autre part, on ne saurait soutenir que les Sémites ont ignoré Dieu dans la nature. Ce qui est certain en tout cas, c'est que le Dieu d'Israël apparaît clairement avec le caractère de providence universelle même avant Moïse. Ne voyons-nous pas le patriarche Abraham s'interposer en faveur des pécheurs de la Pentapole? « Celui qui juge toute la terre n'exercera-t-il-pas la justice? » (2)

« L'Eternel se présente pour plaider, dit Isaïe, il est debout pour juger les peuples » (3). Le prophète déclare, au verset suivant, que l'Eternel va juger Israël mais n'est-ce pas parce que, comme il vient de le dire, Dieu est le juge de tous les peuples?

Rien ne démontre mieux cette notion de providence générale que l'idée de génies, de protecteurs invisibles que l'hébraïsme reconnaît à chaque nation et qui ne sont nullement des dieux

(1) *Leçon d'introduction à la science des religions*, p. 81.
(2) Genèse, XVIII, 25.
(3) Isaïe, III, 13.

égaux à celui d'Israël comme on l'a prétendu, mais bien de simples ministres du Dieu unique et suprême et, ésotériquement, les attributs, les aspects particuliers que chaque peuple s'appropriait de l'Etre absolu, soit qu'il les personnifiât en autant de divinités distinctes, ce qui était le fond de l'erreur polythéiste, soit qu'il subordonnât sa conception à la croyance à l'Unité divine, ce qui constituait alors la vraie religion de la gentilité. L'expression hébraïque de *Dieu des dieux*, que nous aurons à étudier plus loin, doit être entendue dans ce sens et confirme ce que nous disons de la Providence universelle, car si l'Eternel est le Dieu des dieux, c'est apparemment qu'il leur commande et qu'il en veut être obéi.

Comment s'exerce pour les écrivains sacrés cette providence divine? « L'Eternel règne à jamais, il a dressé son trône pour le jugement. Il juge le monde avec justice, il juge les peuples avec droiture. L'Eternel est un refuge pour l'opprimé, un refuge au temps de la détresse. Ceux qui connaissent ton nom se confient en toi, car tu n'abandonnes pas ceux qui te cherchent, ô Eternel! » (1). « Les peuples le louent, ô Dieu! tous les peuples te louent. Les nations se réjouissent et sont dans l'allégresse, car tu juges les peuples avec droiture, et tu conduis les nations sur la terre. Les peuples te louent, ô Dieu! tous les peuples te louent. La terre donne ses produits; Dieu, notre Dieu, nous bénit. Dieu nous bénit et toutes les extrémités de la terre le craignent » (2).

Le psaume XXXVIe nous fait de cette providence une description d'un souffle religieux et poétique admirable: « Eternel! ta bonté atteint jusqu'aux cieux, ta fidélité jusqu'aux nues... Eternel, tu soutiens les hommes et les animaux. Combien est précieuse ta bonté, ô Dieu! à l'ombre de tes ailes les fils de l'homme cherchent un refuge. Ils se rassasient de l'abondance de ta maison, et tu les abreuves au torrent de tes délices. Car auprès de toi est la source de la vie » (3). Et le psaume CXLV ajoute avec d'inimitables accents: « L'Eternel soutient toux ceux qui tombent et il redresse tous ceux qui sont courbés. Les yeux de tous espèrent en toi et tu leur donnes la nourriture en son temps; tu ouvres ta main et tu rassasies à souhait tout ce qui a vie. L'Eternel est juste dans toutes ses voies et miséricordieux dans toutes ses œuvres » (4).

(1) Psaume, IX, vers. 8 et suiv.
(2) Ps., LXVII. 4 et suiv.
(3) Ps., XXXVI, 6 et suiv.
(4) Ps., CXLV, 14 et suiv.

« Déjà dans le Pentateuque, dit un auteur moderne, l'action de Dieu ne se borne pas au peuple élu. C'est lui qui envoie le déluge et disperse les nations après la construction de la tour de Babel; c'est lui qui détruit Sodome et Gomorrhe. Il sauve les Egyptiens dans la disette. Il détruit Ninive et envoie la victoire à Cyrus » (1). Lorsque Dieu, après le déluge, établit son alliance, c'est avec l'humanité entière en la personne de Noé et de sa famille: « Voici, j'établis mon alliance avec vous et avec votre postérité après vous » (2). Et ce n'est pas tout. On a souvent cité le mot gracieux de S. François d'Assise qui appelait les animaux ses « frères cadets ». Or, ce ne sont pas seulement les hommes, mais les animaux eux-mêmes qui, d'après la Bible, sont compris dans l'alliance divine: « C'est ici le signe de l'alliance que j'établis avec vous et tous les êtres vivants qui sont avec vous... Je me souviendrai de mon alliance entre moi et vous et tous les êtres vivants de toute chair » (3). Il est donc impossible que la religion hébraïque, qui embrassait dans les vues providentielles les animaux eux-mêmes, en ait exclu les Gentils.

Aussi bien n'avons-nous pas à chercher loin pour trouverune preuve touchante du contraire. Joseph ne craint pas de dire à ses frères, ces bédouins d'il y a trois mille ans, que sa descente en Egypte a été voulue par Dieu dans un dessein de miséricorde « pour sauver la vie à un peuple nombreux » (4). Ne trouvons-nous pas ici, à côté de la conception de providence universelle, une idée plus noble et plus délicate encore, à savoir que les événements et même les épreuves auxquelles avaient été soumis les patriarches étaient, dans la main de Dieu, des moyens employés pour le bien des Gentils? Et cela était écrit après l'esclavage d'Egypte, au moment où la loi mosaïque imposait aux juifs tant de pratiques destinées à en perpétuer le souvenir! Nous accusera-t-on d'exagération, s'il nous arrive de soutenir dans cet ouvrage que, dans l'esprit du judaïsme, la dispersion d'Israël et ses malheurs séculaires ont été voulus de Dieu pour le salut des nations? Nous en avons ici, tout au début de l'histoire israélite, un témoignage concluant dans ces paroles de Joseph si généreuses et si pleines des sentiments d'universelle charité.

(1) LAURENT, *Histoire du droit des gens*, vol. I, p. 404.
(2) Genèse, IX, 9.
(3) Ibid., IX, 11, 15.
(4) Ibid., L, 20.

Nous avons vu, dans maints passages des Ecritures, que Dieu est qualifié de juge et que cette justice divine s'étend à tous les peuples. Cela suppose une loi générale obligatoire pour tout le genre humain et une providence qui, sans distinction de races, l'applique en tout lieu et dans tous les temps. Nous allons suivre l'exercice de cette juste providence dans l'histoire biblique et le développement ultérieur de la pensée israélite.

III.

La justice de Dieu dans la notion de providence.

On peut dire que la justice de Dieu est le commencement de l'histoire. Nous la voyons à l'œuvre dans tout ce que la Bible nous raconte d'Adam et d'Eve, de Caïn et d'Abel, dans le jugement général au moment du déluge, dans le jugement partiel des cités de la Pentapole. Dieu apparaît en songe à Abimélech pour venger l'honneur de Sara et Abimélech laisse échapper un cri, confession éloquente de la notion qu'il a de cette justice: « Seigneur! ferais-tu périr même une nation juste? (1) ».

L'expulsion des habitants de Canaan par les Hébreux a toujours soulevé chez les adversaires de l'inspiration biblique des protestations indignées, car ils la présentent comme un massacre, aveuglement décrété par le bon plaisir de Dieu en faveur de son peuple privilégié. Or, il y a là au contraire un exemple d'impartiale justice. Si Dieu chasse les Cananéens, qu'on ne s'y trompe pas, c'est, dit Moïse, à cause de leurs péchés: « C'est par toutes ces choses que se sont souillées les nations que je vais chasser devant vous. Le pays en a été souillé; je punirai son iniquité et le pays vomira ses habitants (2). La loi morale s'impose si également à tous qu'Israël ne sera pas épargné davantage s'il vient à imiter ces populations corrompues: « Prenez garde que le pays ne vous vomisse, si vous le souillez, comme il aura vomi les nations qui y étaient avant vous (3) ». Et ailleurs: « Il arrivera que je vous traiterai vous-mêmes comme j'ai résolu de les traiter (4) ». « Si tu oublies l'Eternel,

(1) Genèse, XX, 4.
(2) Lévitique, XVIII, 27.
(3) Ibid., XVIII, 28.
(4) Nombres, XXXIII, 56.

ton Dieu, et que tu ailles après d'autres dieux, si tu les sers et te prosternes devant eux, je vous déclare formellement aujourd'hui que vous périrez. Vous périrez comme les nations que l'Eternel fait périr devant vous [1] ».

Toutes ces déclarations sont d'une importance capitale et pleines de précieux enseignements. Israël est soumis comme toute l'humanité à une même loi divine. Les iniquités des hommes rompant l'harmonie universelle entraînent pour eux de fatales conséquences, car la loi providentielle de la cause et des effets doit, pour le maintien de l'ordre général, recevoir constamment son application et son inflexible rigueur n'est que souveraine sagesse.

Non seulement les écrivains sacrés assimilent avec insistance Israël à la gentilité au regard de la justice de Dieu, mais ils mettent un soin tout particulier à proscrire l'idée que le peuple juif aurait été élu par un privilège arbitraire ou même parce que son mérite se serait trouvé plus grand que celui de ses ennemis: « Ne dis pas en ton cœur: C'est à cause de ma justice que l'Eternel me fait entrer en possession de ce pays. Car c'est à cause de la méchanceté de ces nations que l'Eternel les chasse devant toi. Non, ce n'est point à cause de ta justice et de la droiture de ton cœur que tu entres en possession de leur pays; mais c'est à cause de la méchanceté de ces nations que l'Eternel, ton Dieu, les chasse devant toi [2] ». Ailleurs, comme pour écarter toute velléité d'orgueil, Moïse appelle Israël « le plus petit des peuples »: « Ce n'est point parce que vous surpassez en nombre tous les peuples, que l'Eternel s'est attaché à vous et qu'il vous a choisis, car vous êtes le moindre de tous les peuples [3] ». Le grand législateur donne comme motif de l'élection d'Israël l'amour de Dieu pour lui et sa volonté de tenir le serment qu'il avait fait à ses pères. Et il ne faudrait pas croire qu'il y a là une contradiction avec les déclarations du Lévitique précédemment citées, car tout nous montre que cet amour particulier de Dieu n'est au fond que la consécration des aptitudes ethniques spéciales d'Israël à devenir le gardien et le propagateur de la loi divine dans le monde.

L'exactitude historique des déclarations de la Bible sur la corruption des peuples cananéens, que certains critiques ont voulu

(1) Deutéronome, VIII, 19.
(2) Deutéronome, IX, 4.
(3) Ibid., VII, 7.

contester, n'ajoute rien d'ailleurs à la valeur religieuse et morale des textes. L'essentiel est qu'on ait cru à cette dépravation et que Moïse en ait su tirer, au profit des Israélites, une leçon de justice divine égale pour tous. Mais voici quelque chose de plus remarquable encore et qui met un dernier trait au portrait de la juste et universelle providence tracé par le législateur hébreu. Nous entendons celui-ci déclarer à son peuple que les malheurs qui fondront su Israël serviront à la moralisation des gentils, de même que les épreuves de ces derniers ont servi de leçon aux Israélites: « Les générations à venir, vos enfants qui naîtront après vous et l'étranger qui viendra d'une terre lointaine, à la rue des plaies et des maladies dont l'Eternel aura frappé ce pays.... toutes les nations diront: Pourquoi l'Eternel a-t-il ainsi traité ce pays? pourquoi cette ardente, cette grande colère? Et l'on répondra: C'est parce qu'ils ont abandonné l'alliance contractée avec eux par l'Eternel, le Dieu de leurs pères, lorsqu'il les fit sortir du pays d'Egypte; c'est parce qu'ils sont allés servir d'autres dieux et se prosterner devant eux... Alors la colère de l'Eternel s'est enflammée contre cette contrée... L'Eternel les a arrachés de leur pays avec colère, avec fureur, avec une grande indignation... [1] ». Et ne peut-on pas voir dans le verset suivant une parole de repentir et de conversion des Gentils à la vue de cette justice que Dieu exerce même sur ceux qui lui sont le plus chers, afin que l'exemple soit plus profitable à tous? « Les choses cachées sont à l'Eternel, notre Dieu; les choses révélées sont à nous et à nos enfants, à perpétuité, afin que nous mettions en pratique toutes les paroles de cette loi ».

Quoi qu'il en soit, ce texte se passe de commentaire. On ne saurait souhaiter une notion plus explicite de justice impartiale et de sage providence. Aussi nous autorise-t-il à considérer tout ce que nous trouvons d'analogue soit dans Philon, soit dans Josèphe, non comme une marque de condescendance à l'égard des païens pour s'attirer leur bienveillance, mais au contraire comme un écho fidèle des idées bibliques elles-mêmes. Philon a déclaré avant Paul qu'il ne suffit pas d'appartenir à Israël par la naissance pour avoir le droit de se dire un digne fils d'Abraham et il n'a eu pour cela qu'à se rappeler les paroles énergiques de Moïse: « Si tu n'obéis point à la voix de l'Eternel, ton Dieu... le prosélyte qui sera au

[1] Deutéronome, XXIX, 22 et suiv.

milieu de toi (1) s'élèvera au-dessus de toi de plus en plus que toi, tu descendras toujours plus bas (2) ».

Comment douterions-nous d'ailleurs du sens à donner aux paroles de ces auteurs israélites, lorsque nous voyons s'exprimer de la même manière une école foncièrement juive, qui méprisait en apparence le monde païen autant qu'elle en était méprisée et dont les prescriptions rigoureuses tendaient sans cesse à séparer autant que possible Israël de la Gentilité? Nous voulons parler des Pharisiens. On peut être assuré que ce qu'ils enseignent est l'exposé fidèle de la foi juive et non point une concession faite aux païens qui les entouraient. Or ces Docteurs ont dit, entre autres choses, que tandis que le gentil converti au judaïsme est assimilé à l'israélite de naissance au point de pouvoir manger l'agneau pascal, l'israélite apostat devient un véritable étranger (3), car ses œuvres le rendent méconnaisable à son Père qui est dans les cieux (4). A leurs yeux Abraham est le père de tous les hommes qui observent la loi divine soit israélite, soit noachide, ils ont le droit de lui donner ce nom et quiconque abandonnant l'idolâtrie fait profession du pur monothéisme peut être qualifié de juif, *yehoudi*, à quelque race qu'il appartienne (5). N'est-ce pas l'écho de ces doctrines pharisiennes que nous entendons dans la bouche de Justin Martyr quand il déclare que ceux qui ont vécu selon le Logos, comme Socrate, Héraclite et ceux qui leur ressemblent, ont été chrétiens avant la prédication de l'Evangile (6)?

Ces mêmes Docteurs ont enseigné qu'au-dessous des commandements de la loi mosaïque qu'on écrivait à l'usage des Gentils, on ajoutait ces paroles: « afin que vous ne soyez pas entraînés à agir selon leurs abominations » (7), dans le but de montrer aux païens que les lois rigoureuses édictées pour séparer d'eux Israël, étaient destinées à préserver les Juifs de leur contact moral, mais que ceux-ci ne les en auraient pas moins considérés comme des

---

(1) הגר אשר בקרבך

(2) Deutéronome, XXVIII, 43.

(3) בן נכר

(4) Littéralement: ses œuvres étant devenues étrangères pour son Père céleste שנתנכרו מעשיו לאביו שבשמים Raschi, in Exode XII, 43.

(5) כל הכופר בע"ז נקרא יהודי V. R. Nissim, in Abodà-Zara 357a.

(6) Et qui μετὰ λόγον (cum Ratione) vixerunt Christiani sunt quales apud Græcos fuerunt Socrates et Heraclitus atque iis similes. (Apolog. I, 46).

(7) T. B. Solà, cap. VII.

frères si seulement ils avaient observé la loi naturelle des noachides. Est-il besoin de rappeler encore ici cette doctrine des Pharisiens si souvent citée et d'après laquelle tous les justes, à quelque race qu'ils appartiennent, ont part au salut éternel? (1). De telles maximes que la religion seule inspirait aux rabbins sont conformes d'ailleurs à celles que la saine philosophie de la gentilité suggérait à ses adeptes, témoin le second Platon, Eratosthène d'Alexandrie, qui deux siècles avant l'ère chrétienne professait déjà qu'on devait, non pas diviser les hommes en grecs et en barbares, mais distinguer ceux qui font le bien de ceux qui commettent le mal.

Nous trouvons dans le Talmud un passage qui rappelle singulièrement, dans ce qu'elle a de raisonnable, la doctrine de Paul sur la rejection d'Israël. Il n'est peut-être pas inutile de le rapprocher des textes bibliques que nous avons rapportés plus haut, afin demontrer la continuité d'esprit du judaïsme sur la question de la justice et de la providence de Dieu. « Le saint, béné soit-il, dit: Ceux-ci sont mes créatures et ceux-là sont l'ouvrage des mes mains. Comment donc pourrais-je sacrifier les uns aux autres? C'est ce que dit un proverbe populaire: le taureau s'est mis à courir et comme il est tombé, le maître l'a remplacé par un cheval qu'il a mis dans son écurie ». Raschi ajoute: C'est ce que le maître n'aurait jamais voulu faire avant la chute du taureau, car il aimait beaucoup son taureau. Et quand ensuite le taureau vient à se rétablir de sa chute, le maître éprouve de la peine à faire sortir son cheval de l'écurie après l'y avoir placé. De même, lorsque le Saint, béni soit-il, a vu la chute d'Israël, il a conféré la grandeur aux peuples de la terre et quand Israël converti à Dieu en obtiendra miséricorde, Dieu aura de la peine à repousser les peuples de la terre à cause d'Israël » (2).

Lorsque nous lisons dans les Evangiles que Dieu peut, même des pierres, faire surgir des enfants à Abraham, il n'y a donc là rien de plus fort que ce que nous trouvons chez les rabbins eux-mêmes. On conçoit parfaitement que l'opposition sectaire, qu'ils faisaient au judaïsme ait pu inspirer de telles déclarations aux rédacteurs des Evangiles trop disposés à sacrifier à leur idéal messianique l'amour de la patrie juive, mais que les rabbins, tout en

(1) T. Babli, Sanhédrin. XI. Maimonides *Ilchot Teshubah*, III, *I. Melachim*. IX.
(2) Sanhédrin, f.° 98.

restant des juifs fidèles et de zélés patriotes, aient du prononcer de semblables paroles, quelle preuve convaincante en faveur de la haute idée qu'ils avaient de la justice souveraine et universelle de Dieu!

IV.

La providence divine dans le gouvernement des nations.

§ 1.

Nous n'avons jusqu'à présent considéré que la justice de Dieu en général. Il nous faut maintenant examiner comment les Juifs si profondément patriotes ont conçu Dieu juge entre les peuples, défendant par sa Providence équitable les diverses nationalités.

Nous voyons tout d'abord le Dieu d'Israël intervenir dans le gouvernement intérieur des peuples gentils. Elysée, sur l'ordre de Dieu, oint et consacre Hazaël comme roi de Syrie (I, Rois, XIX, 15) et Daniel dit, d'une manière générale, que c'est Dieu qui renverse et qui établit les rois ([1]). On se souvient aussi des apostrophes d'Isaïe contre la tyrannie de Sennachérib. Serions-nous donc en présence des premières origines du droit international qui n'est encore aujourd'hui qu'en voie de formation? On a voulu le faire dériver du *jus gentium* des Romains, mais bien à tort, car les Romains considéraient leur propre empire comme aussi étendu que le monde. La vérité est qu'historiquement Moïse a été le premier à en proclamer le principe et, au point de vue philosopique, il est évident que la doctrine d'une providence universelle la contenait en germe; car si Dieu gouverne le monde des nations selon des lois inviolables, il n'y a rien de plus naturel et de plus juste que les nations soient elles-mêmes tenues d'observer ces lois dans leurs rapports mutuels.

A propos de la destruction des peuples de Canaan, nous avons vu que les Hébreux furent les exécuteurs d'un acte de justice providentielle. On peut signaler des faits analogues dans l'histoire des autres peuples. Moïse nous dit dans le Deutéronome (II, 17) que les Rephaïm furent détruits par les Ammonites précisément comme les habitants de Canaan le furent ensuite par les Hébreux.

([1]) Daniel, II, 21.

Le prophète Isaïe déclare que c'est le Dieu d'Israël qui livre aux conquérants les peuples par eux vaincus (1). Dans la prophétie sur l'expédition des Persans contre Babylone, Dieu est représenté comme un général en chef (2). C'est lui qui fait venir du septentrion les nations auprès de Nabuchodonosor (3) et nous voyons que « la coupe de la colère divine » est donnée à boire indistinctement à Jérusalem et aux villes de Juda, à Pharaon, roi d'Egypte, ainsi qu'aux rois des contrées d'Arabie et du pays des Philistins (4). Ainsi Israël est englobé dans la foule des nations païennes pour recevoir comme celles-ci le châtiment de ses œuvres mauvaises. Ce principe d'égalité de traitement de la part du Dieu d'Israël est poussé si loin que, d'après la Bible, c'est de Dieu lui-même que Sennachérib a reçu la mission de subjuguer Israël.

Quelles sont, dans le judaïsme, les manifestations de ce droit international qui découle logiquement de la foi en une providence universelle, gardienne des diverses nationalités? Dieu est partout représenté dans l'Ecriture comme le souverain juge des nations. C'est un crime à ses yeux que de violer les frontières d'un pays et d'attenter à son indépendance. Tel est le reproche que le prophète Amos adresse à Damas, à Gaza, à Tyr, à Edom, à Ammon, et plus loin à Juda et à Israël eux-mêmes au même titre qu'aux Gentils. Le respect du droit des peuples était si profondément entré dans l'esprit du judaïsme que nous voyons ses prophètes s'étonner que Dieu ne protège pas toujours la liberté des nations païennes contre la violence de leurs oppresseurs (5). Et voilà comment il faut entendre, selon le prophète Joël, ces assises solennelles qui seront tenues dans la vallée de Josaphat (6) et où les

(1) Isaïe, chap. XLV.

(2) Isaïe, XIII, 4.

(3) Jérémie, XXV, 9.

(4) Jérémie, ibid., vers. 18 et suiv.

(5) Habakuk, I, 12.

(6) Ces assises solennelles de la vallée de Josaphat sont devenues dans le christianisme le jugement universel à la fin du monde. Nous avons là un exemple des transformations que les doctrines hébraïques ont subies, lorsqu'on les dépouilla de leur caractère primitif pour s'attacher exclusivement au sens spirituel. Le tort du christianisme a été de sacrifier constamment la première signification à la seconde. Les rabbins ont vu aussi dans ce passage l'idée du jugement universel des âmes, mais sans abandonner l'idée première, fidèles en cela au principe que l'extériorité sociale doit répondre à l'intériorité psychologique et qu'une seule et même loi régit le monde spirituel et le monde physique, la Jérusalem terrestre et la Jérusalem céleste.

nations qui ont asservi Israël se verront appelées en jugement; non pas qu'Israël soit en cela l'objet d'une faveur spéciale: il s'agit ici pour les Juifs, comme ailleurs pour d'autres peuples, de l'exercice normal de la justice divine entre les nations.

Notons encore qu'un Dieu qui s'occupe, non seulement des conflits où Israël est intéressé, mais encore de ceux où les Juifs n'entrent pour rien, est vraiment le Dieu de l'humanité et que sa providence est éminemment universelle. C'est le cas pour ce qu'Amos dit de Moab dans l'annonce qu'il fait des châtiments divins: « Parce qu'il a brûlé, calciné les os du roi d'Edom, j'enverrai le feu dans Moab et il dévorera les palais de Kerijoth et Moab périra... (1) ». Aux yeux du prophète, Israël est au même rang que les Philistins et les Syriens: « N'êtes-vous pas pour moi comme les enfants des Ethiopiens, enfants d'Israël? dit l'Eternel. N'ai-je pas fait sortir Israël du pays d'Egypte comme les Philistins de Caphtor et les Syriens de Kir? (2) ».

Nous aurons l'occasion de faire ressortir tout ce qu'il y a d'humain, de magnanime, d'héroïque même dans le précepte mosaïque de ne pas abhorrer l'Egyptien (3). Ce peuple qui a persécuté les Hébreux et qui pour cela a été justement châtié, nous est présenté à son tour par Ezéchiel comme l'objet de la rédemption divine des mains de ses oppresseurs, de même qu'Israël le fut jadis de ses propres mains. Qu'il s'agisse des Juifs ou des autres peuples, la providence divine s'étend sur tous avec une souveraine égalité; on ne saurait pousser plus loin l'idée d'impartiale justice.

Les prophéties sont pleines de menaces et de promesses relatives aux peuples païens. Dans Jérémie, c'est tour à tour l'Egypte qui sera vaincue par Nabuchodonosor, Gaza qu'un Pharaon devra conquérir, Moab, Ammon, Elam, qui, après avoir été durement punis pour leurs fautes, seront restaurés dans la suite des temps. Nous lisons dans le même prophète: « Voici, les jours viennent, dit l'Eternel, où je châtierai tous les circoncis qui ne le sont pas de cœur, l'Egypte, Juda, Edom, les enfants d'Ammon, Moab... (4) » et plus loin: « Ainsi parle l'Eternel sur tous mes méchants voisins, qui attaquent l'héritage que j'ai donné à mon peuple d'Israël: Voici, je les arracherai de leur pays, et j'arracherai la maison de Juda

(1) Amos, II, 1.
(2) Ibid., IX, 7.
(3) Deutéronome, XXIII, 7.
(4) Jérémie, IX, 25.

du milieu d'eux. Mais après que je les aurai arrachés, j'aurai de nouveau compassion d'eux et je les ramènerai chacun dans son héritage, chacun dans son pays [1] ». Il est clair que, dans tous ces passages, c'est le Dieu d'Israël lui-même qui donne en héritage à chaque nation le sol qu'elle doit posséder. Aussi la Bible prescrit-elle à Israël le respect absolu de ce droit des nationalités dont Dieu est le juge et le vengeur. « Donne cet ordre au peuple: Vous allez passer à la frontière de vos frères, les enfants d'Esaü, qui habitent en Séir. Ils auront peur de vous; mais prenez bien garde, ne les attaquez point, car je ne vous donnerai dans leur pays pas même de quoi poser la plante du pied [2] ». Il faut remarquer que ces paroles: ils auront peur de vous, équivalent à dire: Si je vous recommande de respecter leurs droits, ce n'est pas que je craigne qu'ils ne vous infligent une défaite; c'est précisément parce qu'ils auront peur de vous que je vous enjoins expressément de ne pas céder à la tentation d'une facile victoire. Moab est l'objet des mêmes sollicitudes: « N'attaque pas Moab et ne t'engage pas dans un combat avec lui; car je ne te donnerai rien à posséder dans son pays; c'est aux enfants de Lot que j'ai donné Ar en propriété [3] ».

Mais la justice ne suffit point dans les rapports internationaux; la charité y a également sa place. Les peuples se doivent mutuellement assistance quand ils sont éprouvés. C'est pour avoir négligé ce devoir à l'égard d'Israël fugitif que ces mêmes Moabites ont été punis. Isaïe prescrit de secourir le peuple errant et nous savons comment en maints passages les prophètes témoignent leur compassion pour les malheurs des nations païennes. Cette pitié s'exprime aujourd'hui encore dans la liturgie israélite de la Pâque et tout l'honneur en revient aux anciens rabbins qui ont dit à ce sujet: « Pourquoi ne lit-on pas dans la Thora le mot *allégresse* à propos de la fête des Azymes? C'est à cause de la destruction des Egyptiens. De même tu vois que pendant les sept jours des Tabernacles on lit le *Hallel* en entier, tandis que, sauf le premier soir et le premier jour de la fête, on ne le lit pas complètement pendant la Pâque des Azymes. Et pourquoi cela? C'est parce que tu ne dois pas te réjouir quand tombe ton ennemi [4] ».

---

(1) Ibid., XII, 14.

(2) Deutéronome, II, 4.

(3) Ibid., II, 9.

(4) Pesikta, 189, 1.

§ 2.

Si, selon la conception hébraïque, toutes les nations ont dans le plan de Dieu une existence légale, si sa providence s'étend indistinctement sur toutes, si chacune d'elles enfin a des droits en même temps que des devoirs, il va de soi que les engagements qu'elles contractent les unes envers les autres doivent être religieusement respectés. Nous en citerons un exemple concluant, car il s'agit d'un serment fait à un roi païen par un roi d'Israël et violé par ce dernier: Sédécias, après avoir juré fidélité au roi de Babylone, manque à sa parole et se révolte contre lui; la Bible et les rabbins sont unanimes pour voir dans cette violation du serment envers le souverain étranger un acte criminel aux yeux de Dieu.

A l'exemple de ses patriarches, Abraham et Isaac, qui ont fait alliance avec des chefs de tribus païennes, Israël s'allie à maintes reprises avec des peuples gentils. Le polythéisme des Tyriens n'a pas empêché Salomon de contracter une semblable alliance avec ce peuple phénicien; des rapports de ce genre n'ont cessé de paraître aux Juifs parfaitement légitimes. On connaît l'histoire des Gabaonites, ces Cananéens du temps de Josué qui, craignant de partager le sort des autres habitants de la Palestine, trompent la bonne foi d'Israël en se faisant passer pour une tribu lointaine et lui arrachent ainsi une promesse d'amitié et un traité de paix. Il est à noter que s'il s'était vraiment agi d'un peuple lointain, le pacte, pour les Hébreux, aurait été jugé possible et régulier, puisque c'est sous cette fausse apparence que se présentent les Gabaonites, mais il est plus significatif encore que, malgré la fraude et quoique le serment ait été prêté par surprise, Israël ait cru devoir le respecter. Il est donc évident que le judaïsme reconnaît un droit naturel international et que, pour lui, l'état de paix est la condition normale entre les peuples, car autrement au nom de quel principe suprême de telles alliances auraient-elles été contractées? Aussi voyons-nous de bonne heure la guerre réprouvée; des aspirations de plus en plus précises vers la paix universelle se font jour dans la littérature hébraïque, jusqu'au moment où retentit la voix des grands prophètes annonçant, avec des accents immortels, l'avènement de l'ère messianique.

Sur ce terrain, comme sur celui de la connaissance du vrai Dieu, nous n'éprouvons aucune difficulté à reconnaître au sein du

paganisme des traces des mêmes aspirations. Sénèque et Lucain ont eu un pressentiment de ces grandes vérités et les jurisconsultes romains qui, comme Ulpien, avaient emprunté aux philosophies platonicienne et assyrienne plutôt qu'à celle d'Epicure, ont bien parlé, eux aussi, d'un état primitif où il n'existait encore ni gouvernement ni nationalité, mais où les hommes, supérieurs en cela aux animaux, n'étaient point les ennemis les uns des autres. L'éclat de ces vérités oubliées illumine çà et là d'un fugitif éclair les ténèbres du monde païen, mais cela n'empêche pas que chez les Gentils l'état de guerre paraissait être généralement l'état normal des nations et Hobbes, dans sa Philosophie sociale, n'a pas craint de transporter au sein de la chrétienté ce fruit du paganisme. Platon fait dire à Clénias: « Ce que le commun des hommes nomme la paix n'est qu'un vain mot et dans la réalité tous les Etats sont, par la nature même des choses, dans des conditions de guerre continuelle les uns contre les autres, sans que cette guerre incessante ait besoin d'être déclarée ».

Pour s'élever à l'idée d'une providence universelle s'étendant à tous les peuples et sanctionnant les droits légitimes de chacun d'eux, il faut que les hommes cessent de croire qu'en dehors du groupement national il n'existe plus rien, en sorte que l'humanité prend fin là où finit la nation ou la tribu, illusion analogue à celle de l'ordre physique et géographique qui limitait le monde habitable à de minuscules espaces. Les horizons circonscrits, a dit Victor Hugo, engendrent les idées partielles. Il ne faut pas s'étonner qu'il n'en ait pas été ainsi pour l'hébraïsme qui professait l'unité d'origine de l'humanité et qu'il ait par conséquent formellement proclamé le principe d'une providence égale pour tous. Nous avons déjà eu l'occasion de citer les paroles d'Amos: « N'êtes-vous pas pour moi comme les enfants des Ethiopiens, enfants d'Israël? dit l'Eternel. N'ai-je pas fait sortir Israël du pays d'Egypte, comme les Philistins de Caphtor et les Syriens de Kir? ». Ce rapprochement entre la race israélite et la race éthiopienne qui formaient, selon la Bible, les deux extrémités de l'échelle ethnographique, rend d'autant plus éloquente la proclamation de l'égalité qu'il faut voir entre elles.

Mais voici un texte d'Isaïe d'une incomparable valeur: « En ce temps-là, il y aura une route d'Egypte en Assyrie: les Assyriens iront en Egypte et les Egyptiens en Assyrie, et les Egyptiens avec les Assyriens serviront l'Eternel. En ce même temps, Israël sera,

lui troisième, uni à l'Egypte et à l'Assyrie et ces pays seront l'objet d'une bénédiction. L'Eternel des armées les bénira en disant: Bénis soient l'Egypte, mon peuple, et l'Assyrie, œuvre de mes mains, et Israël, mon héritage! » (1). En présence de telles paroles, l'esprit demeure confondu et il adore. Il adore, à trois mille ans de distance, la confession la plus belle et la plus tendre qu'on puisse imaginer d'une foi explicite en la providence divine. Et de cette providence nous ne disons pas avec Paul qu'elle ne connaît ni juifs ni grecs, car cela implique un nivellement inadmissible, une suppression de toute nationalité: nous affirmons au contraire qu'elle reconnaît également juifs, grecs et barbares, en un mot toutes les races et toutes les nations destinées à s'unir sans cependant se confondre. La bénédiction divine est accordée à l'Egypte et à l'Assyrie en des termes touchants et quoi de plus admirable en particulier que cette appellation de « mon peuple » appliquée à l'Egypte? On dira peut-être que ces épithètes se trouvent contredites par celle qui est conférée à Israël même, car si Israël est l'héritage spécial de Dieu, l'égalité ne se trouve-t-elle pas rompue? Non, c'est parce que l'Eternel est Dieu de l'humanité entière qu'il reçoit d'elle, comme son particulier héritage, une petite fraction du genre humain, l'aîné des peuples, de même qu'il en reçoit la dîme des champs et du bétail et les premiers-nés des hommes et des animaux.

Ecoutons à ce propos ce que nous disent les rabbins: « L'élection d'Israël peut s'expliquer au moyen d'un apologue. Un roi possédait une tunique qu'il recommandait à son serviteur en lui disant: Secoue-la, plie-la, prends-en le plus grand soin. Seigneur, lui dit le serviteur, de toutes les tuniques que tu possèdes, d'où vient que tu ne me fais des recommandations que pour celle-ci seulement? C'est, répondit le roi, parce qu'elle adhère à mon corps. De même Moïse dit au Saint, béni soit-il: Maître du monde, parmi les soixante-dix peuples que tu possèdes, tu ne me donnes des ordres que pour Israël. Dieu lui répondit: C'est parce qu'ils adhèrent à moi selon qu'il est écrit: De même que la ceinture est attachée aux reins de l'homme, de même je vous ai attachés à moi, ô maison d'Israël; c'est parce qu'ils ont proclamé ma royauté lors de la sortie d'Egypte en disant: L'Eternel règne à jamais » (2).

(1) Isaïe, XIX, 23-25.

(2) Pesikta, sect. Schekalim, 15, 2.

Ainsi comprise, la désignation d'Israël comme l'héritage de Dieu semble intentionnellement choisie pour ne pas contredire la profession d'égalité entre les peuples résultant du texte même et Isaïe fait allusion dans ce passage à la question qui est la clef de voûte de l'histoire et des destinées israélites, en même temps que de l'avenir religieux du monde, nous voulons dire la conciliation d'Israël prêtre avec l'humanité laïque dans un plan providentiel embrassant le salut du genre humain tout entier.

D'ailleurs n'est-il pas dit au psaume LXXXII : « Lève-toi, ô Dieu, juge la terre! car c'est Toi qui as un héritage chez tous les Gentils » (1), pour indiquer que la providence divine s'étend sur tous les peuples au même titre que sur les Juifs et que dans chaque nation il existe un Israël, un héritage de Dieu, en la personne des hommes justes et pieux? Tout ce que nous avons dit précédemment de la connaissance de Dieu et de la conservation des grandes vérités religieuses au sein du paganisme nous montre en effet qu'à l'époque où l'idolâtrie régnait encore partout, il existait cependant une classe de païens dans lesquels Israël pouvait reconnaître de vrais enfants de Dieu. La Bible n'en témoigne-t-elle pas expressément, lorsqu'elle nous parle de Gentils favorisés des révélations divines?

Enfin, nul ne contestera que l'idée d'une providence universelle, égale pour tous et gouvernant toutes les nations dans un plan de sagesse et d'amour, atteint sa dernière perfection dans les prophéties messianiques, qui annoncent la conversion du genre humain tout entier au vrai Dieu adoré par Israël.

(1) Vers. 8. C'est la meilleure manière de traduire cette expression toute spéciale : תנחל בכל הגוים On ne doit pas entendre : Tu as en héritage toutes les nations, comme on le devrait si le verbe נחל était régulièrement suivi de l'accusatif. La présence du ב après ce verbe confirme au contraire pleinement la traduction ci-dessus.

Chapitre Cinquième

ANTIQUITÉ DU MONOTHÉISME MOSAÏQUE

LE DIEU DES DIEUX

I.

Le monothéisme mosaïque et la critique.

Nous ne nous acquitterions pas complètement de notre tâche, si nous négligions d'examiner avec attention les objections qui nous sont faites relativement à l'antiquité du monothéisme mosaïque. En admettant même que parmi les textes qu'on nous oppose il y en ait qui contredisent réellement ceux sur lesquels nous avons cru pouvoir nous appuyer solidement, nous n'estimerions pas que cela infirme en rien notre thèse.

Lorsque deux doctrines s'excluent l'une l'autre dans une même société religieuse, c'est toujours de la plus parfaite qu'il convient de tenir compte. Il est inadmissible en effet que l'esprit humain une fois parvenu dans ce domaine à une certaine hauteur puisse ensuite retomber très bas et ramper péniblement. C'est en tout cas son plus haut degré d'élévation qui donne la mesure de ses forces et qui seul doit être envisagé, si l'on veut émettre un jugement impartial en pareille matière, les autres manifestations regardées comme contradictoires n'étant que les symptômes de l'impuissance de la masse à maintenir sa foi dans les régions supérieures. Burnouf a exprimé une idée analogue en des termes que nous ne saurions mieux faire que de reproduire : « C'est, dit-il, une réflexion dominant tous les faits que lorsque l'humanité s'est trouvée en pos-

session d'un principe vrai, il n'y a pas d'exemple qu'elle l'ait laissé périr ». En outre, les professions de foi monothéiste ne peuvent s'expliquer que comme un indice sérieux de développement spirituel, tandis que les restes de polythéisme trouvent une justification suffisante dans les conditions spéciales de temps, de civilisation et de langage. Il serait injuste enfin de confondre indistinctement la religion avec les croyances populaires. A notre époque même, on peut signaler dans toutes les classes sociales des superstitions, d'après lesquelles il serait injuste de juger de l'état de la religion en général; à plus forte raison lorsqu'il s'agit de la lutte entre le monothéisme et le polythéisme qui dut être nécessairement longue et difficile.

On prétend, contrairement à nos affirmations, que les anciens Juifs ont été polythéistes et que le culte hébraïque n'a été ensuite que l'adoration d'un dieu local et national. Cette double accusation, que l'on croit pouvoir baser sur des témoignages fournis par la Bible elle-même, tend à ruiner la notion d'un Dieu universel que nous considérons comme caractéristique de la religion d'Israël.

Mais d'abord qu'entend-on par ce polythéisme des anciens Juifs? Personne ne nie que ceux-ci n'aient été idolâtres à plusieurs reprises; l'histoire ne laisse aucun doute à cet égard. La question est de savoir si, nonobstant ces défaillances passagères, ils ont toujours été en possession d'une religion enseignant le pur monothéisme, si les doctrines de cette religion sont contenues dans le Pentateuque et, à supposer qu'elles s'y trouvent, s'il y a toujours eu en Israël une portion du peuple qui leur soit demeurée fidèle. Cette dernière partie de la question a son importance sans doute et il ne serait pas difficile, ainsi que d'autres l'ont fait, de la résoudre affirmativement. Renan dit quelque part que la grandeur du peuple juif est d'avoir constamment renfermé une admirable minorité. Toutefois ce problème peut à la rigueur rester en dehors de nos recherches actuelles. Ce qui importe avant tout, c'est l'existence ancienne et permanente d'une religion monothéiste, car c'est de la religion elle-même qu'il s'agit et non point de ses adeptes. Cette existence une fois démontrée, lors même que le monothéisme officiel n'aurait compté qu'un bien petit nombre de fidèles, le caractère universaliste du judaïsme demeurerait inattaquable. S'il était même prouvé que la foi monothéiste a subi des éclipses plus ou moins totales, cela ferait ressortir davantage l'opposition entre l'état des croyances populaires et la subli-

mité de ce principe qui regardait moins encore le présent que l'avenir.

Ceux qui nient l'existence du monothéisme primitif même en Israël soutiennent que pendant un certain temps le polythéisme domina exclusivement et qu'il ne disparut que lentement, à mesure que s'élaborèrent des conceptions plus élevées, sans que celles-ci cependant aient jamais dépassé le niveau d'une monolâtrie relative, bien différente du monothéisme absolu que nous soutenons. Ils prétendent appuyer cette thèse sur les quatre premiers livres du Pentateuque lui-même, où Avaya figurerait, non comme le Dieu unique reconnu par les Hébreux, mais seulement comme une divinité supérieure aux autres, telle que Zeus ou Indra.

Il n'échappera à personne que c'est là une question capitale dont dépend en grande partie l'avenir religieux de l'humanité. Si l'objection rationaliste était fondée, il ne serait plus possible d'en appeler à l'autorité de la révélation hébraïque: avec elle s'écrouleraient du même coup le christianisme et l'islamisme qui s'attachent tous deux au vieux tronc d'Israël et l'humanité se verrait condamnée à tout recommencer et à rouler peut-être éternellement comme Sisyphe le poids écrasant de ses aspirations sans jamais pouvoir atteindre le sommet désiré. Mais il nous semble que nos adversaires ne tiennent pas suffisamment compte de toutes les preuves directes de monothéisme que nous avons indifféremment puisées dans tous les livres du Pentateuque ; de plus les preuves extrinsèques du monothéisme mosaïque sont loin de nous manquer.

Strabon, Tacite et d'autres encore mentionnés par Josèphe, s'accordent pour reconnaître chez les anciens Juifs le monothéisme le plus absolu. Strabon pousse même cette notion d'unité jusqu'aux confins du panthéisme et il faut bien admettre qu'il a dû fonder son opinion, soit sur l'étude directe des livres mosaïques, soit sur l'idée que depuis longtemps les Gentils se faisaient de la religion d'Israël. Parmi les auteurs plus modernes nous citerons Spinoza et Salvador qui vont l'un et l'autre jusqu'à attribuer à Moïse la doctrine de l'identité absolue, du monisme panthéistique. En parlant des Juifs qu'il décrit comme étrangers aux spéculations métaphysiques de l'Inde et de la Chaldée, M. Maury nous dit: « Ces pasteurs avaient retrouvé ce Dieu simple et universel que la nature nous enseigne. Le mosaïsme dota le monde de l'idée de l'unité divine, de l'unité avec une rigueur et un caractère absolu qu'on ne rencontre dans aucune autre religion de l'antiquité. Seul il en-

seignait ce Dieu conçu purement par la pensée, être suprême et éternel qui n'a point changé et qui ne finira pas, *summum illud et æternum neque mutabile neque interiturum*, comme dit Tacite commentant sans le savoir ces mots de l'Exode : l'Eternel régnera à perpétuité » (1). Nombreux sont les critiques qui attribuent soit aux Sémites en général, comme Renan, soit aux Juifs en particulier, comme Munk, l'intuition primitive et originale du monothéisme. Dès lors n'est-il pas naturel d'en rechercher les traces dans les plus anciens documents religieux et d'attribuer les formes polythéistes, qui se rencontrent dans ces mêmes écrits, à une action tout extérieure des circonstances ?

Disons encore, avant d'aborder l'examen détaillé des plus importantes objections de la critique, que les rationalistes modernes nous fournissent des arguments en faveur du monothéisme mosaïque par l'excès même de leurs négations. Ils affirment en effet que le Pentateuque contient à peine un embryon d'angélologie, ce qui établirait d'ailleurs contre eux l'antiquité et l'authenticité des livres de Moïse, antérieurs par conséquent à l'époque des contacts assyrien, babylonien et persan qui introduisirent, nous dit-on, dans l'hébraïsme la doctrine des anges. Mais de plus cette absence ou cet état rudimentaire de l'angélologie supposerait à cette époque un règne si paisible et si absolu du pur monothéisme qu'il n'y aurait pas eu la moindre place pour l'idée d'êtres surnaturels remplissant le rôle de divinités inférieures, tandis que le polythéisme au contraire est éminemment favorable à cette conception. La contradiction est particulièrement frappante, lorsque la critique conteste au judaïsme primitif l'idée de Satan, l'ange malfaisant, car il est incontestable que la distinction entre le principe bon et le principe mauvais, le dieu du bien et le dieu du mal, est l'une des premières formes que revêt naturellement le polythéisme. Au contraire le monothéisme rigoureux tend à supprimer ou laisser dans l'ombre toute idée de puissance qui pourrait rivaliser avec le Dieu un et nous avons dit qu'Isaïe pousse si loin l'esprit du monothéisme mosaïque que, dans ses paroles à l'adresse du dualisme persan, il a la sainte témérité d'appeler Dieu l'auteur du malheur.

Ainsi certaines critiques des rationalistes nous fournissent des preuves en faveur de notre thèse. Voyons maintenant ce que valent leurs principales objections.

---

(1) Religions de la Grèce, tome III, p. 482.

II.

Etude grammaticale et théologique du mot Elohè-ha-Elohim.

L'un des arguments que l'on produit plus volontiers contre le monothéisme du judaïsme antique, c'est le titre de Dieu des dieux, *Elohè-ha-Elohim*, que la Bible donne à maintes reprises au Dieu d'Israël et qui indiquerait, prétend-on, une simple primauté entre plusieurs divinités. Mais d'abord le nom pluriel, Elohim, n'est-il pas constamment employé pour désigner le Dieu un et si ce mot pris seul n'a pas le sens de pluralité, pourquoi faudrait-il nécessairement lui donner cette signification lorsqu'il est deux fois répété? La présence de cette expression dans le Deutéronome — le seul livre du Pentateuque que la critique reconnaisse comme étant d'inspiration foncièrement monothéiste — réfute d'ailleurs par elle-même l'objection.

Mais quel est alors le sens véritable de ce pluriel si étrange? Constatons tout d'abord que l'hypothèse d'une hiérarchie de dieux, préposés chacun à la protection d'un peuple particulier, n'exclurait point au fond le monothéisme, puisque ces dieux auraient eu à leur tête une Divinité suprême pour les gouverner eux-mêmes et qu'ainsi le caractère universaliste de la foi juive n'en subsisterait pas moins tout entier. Mais il s'en faut que cette hypothèse soit la seule à fournir une explication plausible de l'expression qui nous occupe.

Il se peut que ce nom, *Elohè-ha-Elohim*, ne soit qu'un absolu en forme de superlatif-comparatif, c'est-à-dire qu'il désigne celui qui est par rapport aux autres divinités le Dieu par excellence, en sorte que les autres prétendus dieux ne l'étant pas au vrai sens du mot, il demeure, absolument parlant, le seul digne de ce nom. En effet, une des formes du superlatif hébraïque consiste à dire d'une chose qu'elle est, relativement à une seconde, ce que celle-ci est à son tour par rapport à une troisième. Ainsi en est-il par exemple de l'expression *Kodesch Kodaschim*, saint des saints, pour indiquer ce qui est éminent en sainteté parmi d'autres choses réputées saintes, et celle-ci, *schemè-ha-schamaïm*, cieux des cieux, par laquelle on veut dire que ce qui pour nous est le ciel n'est

encore qu'une sorte de monde terrestre par rapport au ciel supérieur [1].

Ainsi, si étrange que cela puisse paraître, l'expression contient une négation implicite de la qualité dans l'objet même de la proposition; par conséquent ceux que l'on qualifie de dieux ne le sont pas vis-à-vis de celui qui est leur Dieu, et par le fait même qu'ils en ont un, ils ne le sont point eux-mêmes véritablement. Voilà comment dans l'Exode, l'Eternel dit à Moïse, son prophète: « Voici, je te fais dieu pour Pharaon, et ton prophète, ce sera ton frère Aaron [2] ».

Cette qualification *Elohè-ha-Elohim* exprimait peut-être aussi une supériorité effective en même temps que logique. Elle pouvait se rapporter, dans l'esprit des Juifs, au titre de divinité suprême que Dieu portait chez les païens et désigner ainsi *celui que tout le monde adore comme Dieu suprême.* Nous savons en effet que Jérémie, Malachie et les rabbins après eux ont retrouvé le Dieu d'Israël sous ce titre de Dieu suprême en usage dans le paganisme. Il paraît donc très naturel que le nom *Elohè-ha-Elohim* ait été employé dans ce sens.

Mais nous estimons que ce nom peut indiquer une supériorité non seulement effective par voie de comparaison, mais très réelle au sens théologique. Le Dieu d'Israël a pu être appelé Dieu des dieux pour exprimer que l'idée de divinité qui, chez les païens, aboutissait à un panthéisme fragmentaire par la divinisation de forces éparses, était dans l'hébraïsme la véritable unité synthétique. Qu'on ne se méprenne pas sur le sens de nos paroles. Loin de nous la folle pensée d'introduire au sein du Dieu vivant des vanités, des cadavres, comme la Bible appelle les idoles, et dans la pureté et la lumière infinies, la corruption et les ténèbres. Mais si les dieux ne sont que des morts, c'est en tant qu'ils se trouvent séparés de la source de vie et de lumière; bien au contraire, au contact

---

(1) L'autre forme du superlatif hébraïque qui consiste dans la simple répétition du mot peut se ramener peut-être à la précédente en sous-entendant le génitif. Ainsi *adom adom*, très rouge, signifierait plus rouge que ce que l'on qualifie de rouge; *meod meod*, beaucoup, aurait le sens d'une grande quantité par rapport à une quantité jugée déjà grande. De même le triple Kadosch d'Isaïe signifierait le saint (du) saint (du) saint par allusion peut-être à la triple division du temple qui comportait trois degrés de sainteté, les parvis, le lieu saint et le saint des saints. Cette hypothèse est d'autant moins improbable que la vision d'Isaïe a eu le temple pour théâtre.

(2) Exode, VII, 1.

de la force lumineuse, pure et vivifiante, ils peuvent participer à la fois à la lumière et à la vie. Nous croyons bien par là glorifier Dieu et non point en rabaisser aucunement l'idée. La matière aussi est morte tant qu'elle n'est pas élaborée dans l'organisme. Elle devient vivante au contact de la vie, sauf à retomber dans la mort quand elle en est séparée et nous entendrons bientôt un penseur original appeler avec raison le polythéisme une putréfaction de la vérité. En effet, séparés du principe d'unité, les atomes de vérité ne constituent point un organisme vivant, ils deviennent multitude, polythéisme, mais cela n'empêche pas que ces mêmes fragments inertes ne soient capables d'être organisés par le principe unificateur, le monothéisme.

Si nous analysons les éléments qui constituent cette idée théologique, nous y découvrons un double principe. Le premier suppose que dans les diverses divinités païennes survivait, mélangé à l'erreur, un reste de la véritable notion de Dieu et d'après le second, qui lui est corrélatif, la conception hébraïque de Dieu était la synthèse de toutes les vérités partielles que représentaient les diverses divinités du paganisme, d'où le nom de Dieu des dieux que nous trouvons dans la Bible.

Tout cela est-il vraiment conforme à la doctrine hébraïque? Il suffit de rappeler tout d'abord la manière dont l'hébraïsme nous présente l'histoire de l'humanité et de la religion: au début, unité d'origine et unité de croyances et, après la division des races et le morcellement des idées religieuses, persistance dans les unes et dans les autres, de l'empreinte attestant la communauté d'origine. Cette idée, conforme à la nature des choses, est en parfait accord avec l'enseignement de la théosophie hébraïque. Pour la Kabbale, de même que l'imperfection est toujours mêlée à la sainteté, la vérité se trouve constamment mélangée à l'erreur; celle-ci est l'écorce, l'enveloppe extérieure, celle-là la réalité intérieure, l'esprit vivifiant. La façon dont la vérité se concrétise, s'extériorise pour ainsi dire, peut être un obstacle ou un moyen, selon que la forme contient plus ou moins de vie. Rappelons encore que, pour les Kabbalistes, les noms des dieux païens renferment tous une étincelle de sainteté et qu'ainsi ils reconnaissent dans le paganisme une vérité relative. « Tu ne dois point croire les vaines paroles de ces hommes ignorants qui disent que les dieux des nations n'ont point de force et qu'ils ne méritent pas ce nom de dieux. Au contraire, tu dois savoir que le nom de Dieu, béni soit-il, a conféré puissance,

domination et autorité aux mains de chaque prince (*sar*) parmi tous les princes des nations; c'est le mystère que renferment les mots *Elohim ahérim*, les autres dieux [1] ».

La Kabbale professe donc ouvertement que c'est la vérité qui fait vivre l'erreur; que le mal, l'hérésie, l'idole ont besoin pour subsister de quelque parcelle de vérité, sans quoi ils n'existeraient point; qu'il s'agit de libérer de sa prison grossière l'esprit qu'on y a enserré et de tuer en un mot le démon pour en arracher l'atome de vie divine qui l'animait et le réunir à sa source et à son centre. Elle a résumé toutes les erreurs théologiques, nationales ou individuelles, anciennes ou modernes, dans cette triple formule « retranchement, confusion, séparation, [2] » dans laquelle il est facile de voir la note caractéristique du polythéisme, nous voulons dire l'adoration d'un ou de plusieurs attributs de Dieu à l'exclusion de tous les autres.

C'est pourquoi le Zoar défend de maudire les dieux des païens et peut-être que le Talmud, en nous interdisant de lancer des imprécations à Satan, veut dire qu'il faut voir même en lui un rayon pâle et oblique sans doute, mais émanant cependant de l'éternelle lumière. Lactance dit qu'il n'y a pas eu d'école si fausse, de philosophie si extravagante qui n'ait possédé quelque fragment de vérité et que la vérité universelle se trouve dispersée chez les différents philosophes. Ecoutons encore Joseph de Maistre: « Je suis, dit-il, entièrement de l'avis du théosophe St Martin qui a dit de nos jours que l'idolâtrie était une putréfaction... Si on y regarde de près on verra que parmi les opinions les plus folles... les pratiques les plus monstrueuses et qui ont le plus deshonoré le genre humain, il n'en est pas une que nous ne puissions délivrer du mal pour montrer ensuite le résidu vrai qui est divin ».

Si nous examinons ce qui s'est passé dans les autres ordres des connaissances humaines, nous constatons qu'il existait d'abord une synthèse rudimentaire renfermant tous les éléments sans distinction; puis l'analyse a amené successivement la prédominance de tel ou tel élément sur les autres; enfin, une étude plus approfondie tend à ramener à l'unité première dans une synthèse plus riche et plus parfaite. Les sciences et la philosophie, quoique comprises et professées de façons bien diverses, aspirent à l'unité; de même, tous

[1] Chikitella, *Sháaré ora*, Midda v.

[2] קִצּוּץ Kitsouts; חִבּוּר hibbour; פְּרוּד péroud.

les laborieux efforts d'enfantement de la civilisation véritable, que les divers peuples se sont partagés selon leurs aptitudes spéciales, convergent vers la constitution d'une humanité en possession de tous les résultats de ses recherches dans une heureuse et définitive harmonie. C'est là ce qui est arrivé, à notre avis, dans l'histoire des religions: à l'unité primitive a succédé la pluralité et celle-ci doit finalement revenir à l'unité développée et parfaite. Les divergences religieuses des peuples ont leur cause dans les différences naturelles qui séparent chaque race des autres et qui n'excluent pas cependant une vérité absolue, antérieure et supérieure, dont elles ne sont que des rayons réfractés pas plus qu'elles ne s'opposent à l'œuvre de rapprochement, d'harmonisation, qui est l'idéal auquel les hommes aspirent.

Les Rabbins ont exprimé cela sous une forme paradoxale sans doute, mais qui néanmoins cache un sens profond, quand il sont dit que Dieu a révélé à Moïse quarante-neuf arguments pour et contre chaque doctrine et que, dans les controverses religieuses, les opinions les plus disparates sont toutes paroles du Dieu vivant (1). Ainsi le polythéisme lui-même serait un moyen, entre les mains de la Providence, de réaliser le progrès religieux de l'humanité et le but auquel elle tend serait donc la réhabilitation au sein de l'unité divine, telle que la conçoit le monothéisme mosaïque, de tout ce qu'il y a de bon dans l'idée polythéiste.

On peut dire qu'il existe une évolution théologique parallèle à l'évolution ethnologique des différents peuples et que ce double travail doit aboutir à un état où la civilisation la plus parfaite coïncidera avec la plus grande perfection religieuse. C'est ce que le judaïsme entend par l'ère messianique qui comporte le double caractère de palingénèse humanitaire et de palingénèse religieuse. Une Haggada rabbinique exprime la même idée par cette image qu'aux jours du Messie tous les dieux viendront se prosterner devant le Dieu un qui réalisera alors dans sa plénitude son titre de Dieu des dieux, *Elohé-ha-Elohim*, par le retour des parties au tout, de la pluralité à l'unité.

(1) JALKUT S. sur les Psaumes XII, Ghittin 6.

III.

La théorie de l'assimilation.

Nous avons dit que dans l'esprit de l'hébraïsme toutes les divinités païennes sont un résidu d'une conception de Dieu plus ancienne et plus complète. Montrons maintenant que l'idée de Dieu en Israël est la synthèse de toutes les autres.

On connaît l'importante doctrine théosophique du *birour*, choix, séparation, d'après laquelle Israël serait chargé, dans tous les lieux et à toutes les époques de sa dispersion, de trier le vrai du faux, le sacré du profane, et ce qui est pur de ce qui est impur. Elle réfute toutes les attaques des critiques rationalistes à propos de ce qu'ils appellent les importations étrangères, égyptiennes, assyriennes, persanes, grecques ou romaines, au sein du judaïsme. Ces importations dans ce qu'elles ont de vrai, d'indéniable, deviennent, au point de vue de cette doctrine, parfaitement légitimes et orthodoxes. Bien plus, elles furent jugées telles, longtemps avant que la critique négative ait fait sentir le besoin de cette théorie, ce qui prouve que celle-ci n'est point un expédient de polémique, mais bien l'une des données fondamentales de la théologie kabbalistique. Reconnaître cela, c'est reconnaître en même temps que le Dieu d'Israël est l'*Elohè-ha-Elohim*, la synthèse de tous les autres. Il l'est non seulement en ce sens que l'idée primitive a donné naissance à toutes les différenciations religieuses, ce qui répond au développement analytique et déductif, mais aussi dans le sens que cette idée est en voie de se constituer d'une manière toujours plus riche et plus consciente par l'œuvre du temps et par la puissance de critique et d'assimilation attribuée à Israël, ce qui répond à l'évolution synthétique et inductive.

On se tromperait grandement si l'on supposait que cette doctrine théosophique de l'assimilation n'a point de fondement dans l'hébraïsme en dehors de la kabbale; nous avons déjà eu l'occasion de citer des preuves du contraire tirées des plus anciens documents, notamment l'épisode de Moïse et de Jéthro. Cette assimilation devait s'opérer par loi d'affinité naturelle, d'une manière spontanée et impersonnelle, par une sorte d'action et de réaction mystérieuse où la volonté humaine n'entrait pour rien et que dirigeait seule la sagesse divine.

Tout esprit réfléchi se sera déjà aperçu que cette manière de comprendre l'influence des autres religions sur le judaïsme ne nuit en rien à l'originalité de celui-ci et à son autonomie. Au contraire il n'y a pas d'autre façon de se rendre compte de faits d'ailleurs incontestables et de sauver l'intégrité du génie hébraïque et l'immutabilité de la révélation mosaïque.

Un organisme a besoin pour vivre de s'assimiler des éléments étrangers et il se fortifie d'autant plus que ceux-ci s'incorporent à lui davantage. Nous n'exagérons donc rien en disant que la religion la plus élevée doit pouvoir adopter tout ce qu'il y a de bon dans les autres et l'on ne saurait croire par conséquent que le judaïsme occupe cette place suréminente, sans admettre aussi qu'il possède au plus haut degré cette faculté d'assimilation.

La critique moderne reconnaît cette loi de mutuelle pénétration religieuse. « Les révolutions les plus radicales, dit M. Réville, se rattachent au passé par des liens étroits et nombreux. Une religion peut se transformer, s'approprier même des éléments hétérogènes sans rompre avec son principe essentiel et par conséquent sans perdre son identité ». Ailleurs il ajoute: « On peut évidemment assimiler l'influence de la Perse sur le judaïsme à celle d'une atmosphère plus chaude, amenée par un courant d'air sur un sol déjà planté et hâtant le développement des plantes déjà sorties de terre, mais ces plantes existaient déjà ». Et il confirme notre assertion sur la manière de juger la puissance d'une doctrine d'après sa faculté assimilatrice en disant: « Dans le monde moral comme dans le monde physique, il y a pour ainsi dire une loi de gravitation qui fait que les doctrines plus puissantes attirent à elles et retiennent les éléments épars et flottants des doctrines moins consistantes » (1).

Il n'est pas jusqu'à la façon dont s'opère cette assimilation que les critiques ne reconnaissent conforme à celle que nous décrivons. Il ne faudrait pas, dit le même auteur, se représenter ce genre d'emprunt comme réfléchi et calculé. Le sens aristocratique du Juif se fût révolté à l'idée qu'il gagnait à se conformer à des mœurs étrangères. C'est par une action indirecte souvent inconsciente que des coutumes et des croyances nouvelles purent s'infiltrer chez quelques juifs, acquérir ainsi une espèce de naturalisation

(1) Revue des Deux Mondes, Mai 1875.

et s'enraciner enfin dans la majorité comme une plante poussée spontanément » (1).

Certains écrivains retrouvant à un degré considérable cette faculté d'assimilation dans le christianisme, et en particulier dans le catholicisme, ont voulu voir là une preuve de la supériorité de cette religion. Ils ne s'aperçoivent pas que, pour distinguer ce qu'il y a à repousser ou à accepter des apports des autres religions, il faut un criterium naturel qui ne peut être fourni que par une puissance supérieure, par une révélation intime ou un instinct de race éminemment religieux. — En outre, la qualité que l'on retrouve dans une certaine mesure dans le christianisme ayant été héritée du judaïsme, il est raisonnable de croire que celui-ci la possède d'une manière beaucoup plus complète et qu'il ne s'en est point dessaisi, à un moment de son histoire, au profit d'une religion nouvelle que nous savons d'ailleurs lui être si infidèle à tant d'égards.

Il n'était pas inutile d'insister ici sur cette doctrine de l'assimilation, car elle nous aide à comprendre comment le Dieu d'Israël a pu être appelé le Dieu des dieux sans que cette expression compromette en rien le monothéisme mosaïque.

IV.

Théorie des attributs divins et des forces cosmiques.

Que Dieu soit l'unité suprême et que les divinités du paganisme représentent en quelque sorte des moments de son existence, c'est ce que prouve également la doctrine des *sarim*, anges ou génies préposés par le Dieu suprême au gouvernement de chaque nation. Dans les plus anciens livres bibliques, c'est là ce qu'il faut entendre par les *Elohim* dont l'Eternel est le Dieu, d'où l'appellation d'*Elohè-ha-Elohim*, Dieu des dieux, que nous étudions en ce moment. Pour la théologie hébraïque, ils sont les éléments idéaux, attributs ou aspects partiels de l'idée de Dieu qui en est la synthèse; cette doctrine explicitement enseignée par la Kabbale est contenue implicitement dans la Bible.

Il y a là une conception analogue à celle de ces vastes monarchies où les princes vassaux ont à leur tête un souverain qui,

(1) Ibid., p. 135.

de nom et de fait, est vraiment le roi des rois et non pas simplement le premier parmi des égaux, car c'est lui seul qui possède toute force et toute autorité et c'est de lui que ses subordonnés détiennent la puissance relative qu'ils exercent. Au point de vue théologique comme au point de vue scientifique, nous reconnaissons dans l'ordre universel une hiérarchie de causes et d'effets, de lois générales et secondaires qui s'engendrent et se complètent. C'est ce qu'a fort bien exprimé un penseur éminent entièrement étranger à notre foi: « L'échelle hiérarchique des dieux n'est que la personnification de l'ordre hiérarchique des principes, des lois et des forces (1) ».

Telle est, à notre avis, la manière dont il faut entendre tous les passages bibliques dans lesquels Dieu nous est représenté comme présidant à une assemblée d'êtres supérieurs appelés tantôt l'armée des cieux, *zeba haschamaïm*, tantôt les séraphins ou les *benè ha-élohim*, fils de Dieu. Ce dernier nom nous montre Dieu en rapport organique avec ces êtres ainsi appelés à cause de la subordination dans laquelle ils se trouvent vis-à-vis de la Cause première. Les attributs divins sont donc représentés sous l'appellation de fils de Dieu, comme on nomma précisément tant de siècles plus tard le Logos qu'on prétendit incarné. Il n'était rien de plus naturel d'ailleurs que de désigner sous le nom de Père l'être en substance, le sujet, et sous celui de fils, ses attributs. Dans ce système le titre d'*Elohé-ha-Elohim* donné à Dieu devient tout à fait intelligible et l'on comprend aussi l'exactitude du nom poétique de « synagogue », *beth hakkeneceth*, que la Kabbale donne à la dernière émanation ou *éon* représentant l'univers fini, l'ensemble des êtres créés appelé aussi *malkouth*, royaume. N'est-ce pas ce même éon que les gnostiques désignaient sous l'épithète d'*église*?

La hiérarchie divine représentée dans la Bible sous la forme politique d'un roi accompagné de ses vassaux, puis sous la forme religieuse d'une synagogue où Dieu est le ministre qui officie, l'est aussi sous celle d'une armée avec un général en chef. Jacob dit: « C'est ici le camp de Dieu! (2) » et dans le cantique de Moïse, Dieu est comparé à un vaillant guerrier. Ailleurs l'ange qui apparaît à Josué dit: « Je suis le chef de l'armée de l'Eternel! (3) »

---

(1) Marselli, *Nuova Antologia*, Giugno 1881.

(2) Genèse, xxxii, 2.

(3) Josué, v, 14.

L'image atteint son plein développement quand elle nous représente une assemblée organisée où l'Eternel préside ayant à sa droite et à sa gauche toute la multitude des *zebaoth* ou armées célestes.

Serait-il trop téméraire de voir dans ces *zebaoth* ou armées, comme le Zohar nous y invite, les forces cosmiques se mouvant harmonieusement au commandement de l'Auteur de toute chose et tout l'ensemble des lois d'attraction et de répulsion qui régissent les corps célestes et terrestres? Le savant moderne dans son laboratoire a observé qu'au sein de l'atome règnent et agissent les mêmes lois, les mêmes mouvements, les mêmes relations qui agissent et règnent dans les espaces intersidéraux; à ses yeux, la matière n'est qu'un assemblage de centres et de forces. John Tyndall s'approprie et prend à la lettre le mot poétique d'Emerson: « Les atomes marchent en cadence, » et un autre savant, sans songer certainement à rien de théologique, a dit que l'idée supérieure qui gouverne le monde peut être comparée à celle d'un général en chef le jour de la bataille: elle s'infiltre jusque dans le dernier soldat qui obéit aveuglément.

Cette idée, à notre avis, se développe d'une façon tout opposée à celle qu'enseignait Hegel. Elle ne part pas du néant pour s'élever à la pleine conscience; c'est au contraire de la pleine conscience divine qu'elle se détache pour se répandre en degrés variés jusque dans les plus infimes atomes. La conception métaphysique que nous exprimons en disant que le divin dans le monde, la *Schechina*, le Dieu immanent est le point central de toutes choses, est traduite en langage scientifique par les savants modernes, quand ils se demandent si tous les cercles, toutes les ellipses que tracent les myriades de systèmes solaires n'ont pas un commun foyer d'attraction autour duquel gravitent, avec notre propre système, toutes les autres étoiles et leurs innombrables mondes.

On nous objectera peut-être que s'il en est ainsi, il ne s'agit plus de voir dans les *Elohim* la personnification des attributs divins, mais bien une sorte de divinisation des forces cosmiques. L'objection s'évanouit si l'on réfléchit que, selon les doctrines des Kabbalistes, parmi les quatre plans successifs dont le dernier est l'univers visible, les forces physiques au degré inférieur (*asia*) correspondent aux attributs divins dans le plan supérieur (*yetsira*), les uns et les autres étant entre eux dans le même rapport que la vie ou force physique avec l'âme ou la pensée. Cette identité

suprême entre l'attribut divin et la force naturelle concilie l'école naturaliste contemporaine avec l'école métaphysicienne.

En voyant dans les dieux du paganisme les forces divinisées de l'univers dont Dieu est l'unité et le centre suprême, nous ne disons rien que ne confirme la science moderne et, pour ce qui est de l'antiquité païenne, il suffit de rappeler que Plutarque, après Héraclite et Platon, parle à plusieurs reprises de Jupiter, de Junon, de Mars, comme des éléments dont se compose le monde physique.

Nous ne voudrions pas en tout cas qu'il pût subsister dans l'esprit de nos lecteurs la moindre équivoque sur notre pensée. Loin de concéder aux divinités païennes aucune existence réelle distincte, ne voit-on pas au contraire que nous les fondons dans l'unité suprême qui les absorbe en les subordonnant, tout au moins comme les parties sont subordonnées au tout et les divers éléments à l'être qu'ils constituent? Mais afin d'enlever tout doute à cet égard, nous montrerons à quel degré d'audace s'est élevée, dans le judaïsme, la spéculation théologique et l'on jugera ainsi si le monothéisme mosaïque creuse vraiment un abîme entre un Dieu solitaire et l'ensemble des choses créés, ou si au contraire, dans la conception hébraïque, une échelle ininterrompue relie tous les degrés de la création, depuis les plus sublimes manifestations de l'être jusqu'aux plus fugitives formes d'existence. Nous avouons que si l'on peut dire en un certain sens que l'accusation portée contre le monothéisme des kabbalistes d'être entaché de polythéisme se trouve justifiée, c'est uniquement parce que la Kabbale seule, tenant compte du besoin d'expliquer la pluralité, harmonise, par le moyen de la doctrine émanatiste, les deux aspects du génie religieux, sémitique et aryen.

On sait que le premier article de foi comprend selon Maïmonide le commandement de « n'adorer aucun être en dehors de Dieu ». A cela l'auteur des *Ikkarim*, Joseph Albo, objecte qu'il ne faut pas mettre ce commandement au nombre des articles de foi, car « bien que ce soit un des préceptes de la loi, selon qu'il est écrit: Tu n'auras pas d'autre Dieu devant moi, cependant ce n'est pas là un principe dont toute la loi dépende, parce que celui qui croirait que Dieu, béni soit-il, existe, que sa Loi est véritable, et qui se bornerait à introduire entre Dieu et lui un médiateur, transgresserait par là sans aucun doute le commandement: Tu n'auras pas d'autre Dieu devant moi, mais ce précepte ainsi violé, la Loi n'en subsiste pas moins tout entière, en sorte qu'il n'y a

pas lieu de le compter au nombre des articles fondamentaux de la foi ». Le rabbin Isserles, dans son *Thorat aola*, répond que Maïmonide a raison contre Albo, car, dit-il « à mon humble avis. toute la Loi est en péril par le fait d'introduire un médiateur entre Dieu et nous; il y a là un prétexte à nier Dieu en disant que le médiateur seul nous suffit, comme cela s'est vu d'ailleurs à l'origine du polythéisme ».

Cette controverse nous paraît fort intéressante. Si Joseph Albo a pu, tout en demeurant fidèle à l'esprit de l'hébraïsme, contester la doctrine de Maïmonide, alors que celui-ci condamnait l'adoration proprement dite de médiateurs entre le monde et Dieu, que peut-on trouver de répréhensible à ce que nous reconnaissions avec la Kabbale, sans toutefois en tenir aucun compte dans le culte, l'existence d'attributs divins, même personnifiés en un certain sens, ou de consciences reliées à une conscience suprême qui les comprend toutes? Notons que la plus rigide orthodoxie — nous l'avons vu avec l'opinion de R. Isserles — ne réprouve cela que par mesure de prudence, afin que l'on ne soit pas exposé à perdre de vue le Dieu unique et véritable. La Kabbale nous prescrit d'ailleurs de n'envisager jamais dans nos adorations que la Cause suprême seulement, tout au plus revêtue de cet attribut particulier auquel nous nous adressons, c'est-à-dire Dieu tout entier sous chacun de ses aspects. C'est précisément le point de vue que les indianistes retrouvent dans tous les passages des Védas où chaque divinité spéciale figure tour à tour avec le caractère de Dieu suprême.

Mais voici une autre doctrine rabbinique qui témoigne hautement de la tolérance et de la largeur d'esprit des docteurs de la Synagogue: c'est la maxime d'après laquelle les Noachides, c'est-à-dire tous les hommes excepté les seuls juifs, ne sont point réputés pécher, s'ils associent un être quelconque au Dieu suprême, pourvu qu'ils reconnaissent à celui-ci ce caractère unique [1]. On demeure stupéfait en lisant de telles paroles; il y a là, pour parler encore le langage des rabbins « un miracle dans un autre mi-

---

[1] C'est ce que les rabbins expriment par cet aphorisme qui sera plusieurs fois cité dans cet ouvrage בני נח לא נזהרו על השתוף (Isserles dans *Orah Haïm*, CLVI) « on ne fait pas aux Gentils la recommandation de ne pas associer d'autres divinités à l'adoration du Dieu Unique ». Mais cette tolérance n'enlève rien à la douleur du vrai juif à la vue de l'idolâtrie formelle. Les mêmes rabbins commentent ainsi le verset 10 du psaume LXIX : במשתפהון טעותהון לאיקרך « parce qu'ils associent leurs idoles à la glorieuse majesté » (*Note des éditeurs*).

racle » [1], à savoir la reconnaissance d'une Eglise légitime en dehors d'Israël, d'une religion de l'humanité indépendante du mosaïsme et, dans cette vaste Eglise, la possibilité d'un *credo* si large qu'il permet d'associer au Dieu suprême des divinités secondaires.

Si étrange que cette doctrine puisse paraître au premier abord, elle s'explique admirablement bien si nous avons donné la véritable interprétation des *Elohim*, en voyant en eux la divinisation faite par les païens des forces cosmiques correspondant aux divers attributs divins. Comment dans ce cas les non-juifs pourraient-ils pécher, soit en associant le Dieu d'Israël à ses divers attributs personnifiés dans les divinités du paganisme, soit en réunissant ces différents attributs les uns aux autres? Il est clair au contraire que, notre théorie admise, le païen approche d'autant plus de la vérité qu'il parvient à s'élever à une synthèse plus complète, en sorte que son idée de Dieu devient par là de plus en plus parfaite. Ainsi le nom de Dieu des dieux chez les Juifs, *Elohè-ha-Elohim*, se trouve, au point de vue théologique, comme au point de vue scientifique, pleinement justifié et, loin de pouvoir être allégué contre l'antiquité du monothéisme mosaïque, il montre au contraire à quelle hauteur s'est élevée dans le judaïsme primitif la conception de la Divinité.

---

(1) נס בתוך נס Shabbat, 97.

Chapitre Sixième

ANTIQUITÉ DU MONOTHÉISME MOSAÏQUE

LES NOMS DIVINS

I.

El Elion, Le Dieu Très-Haut.

Parmi les noms donnés à Dieu dans la Bible et qui ont motivé contre les anciens Juifs l'accusation de polythéisme, il faut citer en premier lieu celui d'*El Elion,* le Dieu Très-Haut, qui, dans la bouche de Melchisédek, paraît être la désignation d'une divinité locale, de celle qui, parmi toutes les autres divinités, était la plus élevée, en sorte que le mot impliquerait évidemment l'idée polythéiste.

Mais on peut répondre à cela que cette appellation s'appliquerait également bien à Dieu nommé très-haut, non par rapport à d'autres divinités, mais relativement à tous les êtres qui, d'une manière générale, lui sont inférieurs et à ce Dieu tellement élevé au-dessus de toute chose, que le ciel, la demeure la plus haute, lui est assigné comme résidence. Nous ferons observer aussi que parler aux Gentils du vrai Dieu comme du Dieu Très-Haut ou suprême, c'était employer avec eux le seul langage qu'ils pussent comprendre, attendu que cette idée d'un Dieu supérieur à tous les autres leur était assez familière. Les Juifs se seraient donc comportés vis-à-vis des païens comme Paul qui, dans son discours à l'Aréopage identifiait le Dieu qu'il annonçait avec ce « dieu inconnu » dont il avait rencontré l'autel dans les rues d'Athènes. L'influence du

monde païen sur Israël, au moins dans la manière de s'exprimer, est incontestable et nous avons vu d'ailleurs que la Kabbale ne la limite pas uniquement au langage.

Examinons plus attentivement ce fameux passage où le père des Hébreux, employant lui-même le nom qu'il vient d'entendre prononcer par Melchisédek, dit au roi de Sodome: « Je lève ma main vers l'Eternel, le Dieu Très-Haut (*El Elion*), maître du ciel et de la terre: je ne prendrai rien de tout ce qui est à toi [1] ». L'auteur du Pentateuque s'était servi quelques lignes plus haut de la même expression pour qualifier le sacerdoce de Melchisédek, qui était très certainement le grand prêtre d'un dieu particulier adoré sous ce nom d'*Elion* (Très-Haut) chez les Gentils: « Melchisédek, roi de Salem, fit apporter du pain et du vin: il était prêtre du Dieu *Elion* (Très-Haut) [2] ». Il est donc vraisemblable que chaque fois que nous trouvons ce mot adopté par les Juifs, il faut y voir une allusion au Dieu suprême des païens. Ceux-ci identifiaient ce dieu avec celui qu'adorait Israël, comme Melchisédek identifiait celui d'Abraham avec le dieu *Elion* dont il était le prêtre et à qui il attribuait les victoires du patriarche hébreu.

Nous trouvons une autre preuve de cette identité dans l'hommage religieux qu'Abraham rend à Melchisédek en lui présentant la dîme sacerdotale, mais les termes mêmes dans lesquels est prononcé le serment fait au roi de Sodome sont plus concluants encore: « Je lève la main vers l'Eternel (tétragramme), *El Elion* (le Dieu Très-Haut)! » Combien l'adjonction du nom sacré de Dieu en Israël à celui du dieu Très-Haut, *El Elion*, est éloquente et décisive! Elle proclame que, pour celui qui parle comme pour celui qui rapporte ses paroles, l'Eternel (tétragramme) et *El Elion* sont un seul et même Dieu.

Nous devons rechercher maintenant si, dans les autres passages où se rencontre ce nom d'*El Elion* ou *Elion* seulement, on peut reconnaître chez l'écrivain la même intention de désigner le Dieu suprême de toutes les nations. Le verset du dernier cantique de Moïse, que nous avons déjà eu l'occasion de citer, est éminemment instructif à cet égard, car il donne à Dieu ce nom d'*Elion* à propos d'un acte de providence antérieur à toute vocation israélite et qui concerne l'humanité entière: « Quand *Elion* donna un héritage

[1] Genèse, XVI, 22.
[2] Ibid. XIV, 18.

aux nations, quand il sépara les enfants des hommes, il fixa les limites des peuples d'après le nombre des enfants d'Israël [1] ».

Ailleurs nous trouvons ce nom dans la bouche d'un gentil, Balaam, qui l'emploie comme synonyme de *Schaddaï*, l'ancien nom du Dieu juif: « Paroles de celui qui entend les paroles de Dieu (*El*), de celui qui connaît les desseins d'*Elion*, de celui qui voit la vision de *Schaddaï* [2] ».

Le sens universaliste du mot *Elion* est peut-être moins apparent, mais non moins réel dans le passage suivant des psaumes: « J'avais dit : Vous êtes des dieux; vous êtes tous des fils d'*Elion ;* cependant vous mourrez comme des hommes, vous tomberez comme n'importe lequel des *sarim* [3] ». Dans ce psaume, Dieu nous est représenté présidant à l'assemblée des anges dans le ciel comme il préside à celle des juges de la terre. Nous retrouvons cette même image au livre des Rois: « J'ai vu, dit Michée, l'Eternel assis sur son trône et toute l'armée des cieux se tenant auprès de lui, à sa droite et à sa gauche [4] ». Or il faut remarquer la façon dont le mot *Elohim*, dieux, appliqué aux anges, est employé par le psalmiste comme synonyme de *fils d'Elion*, ce qui fait évidemment de ce dernier nom l'équivalent du titre *Elohè ha Elohim* que nous avons étudié au chapitre précédent. L'auteur du psaume, constatant que les juges de la terre, comme les *sarim* (génies, principautés célestes) dégénérés, ont failli à leur mission, invite Dieu qu'il vient d'appeler Très-Haut (*Elion*) à juger tout l'univers, ainsi que le prouvent ces paroles finales : « Lève-toi, ô Dieu, juge la terre! Car toutes les nations t'appartiennent », où il faut voir une allusion à la doctrine de la distribution que Dieu fait du monde entre les *sarim* chacun d'eux recevant en sa garde une nation particulière, tandis que Dieu les possède toutes et les juge souverainement.

Le nom d'*Elion* revient avec la même signification de Dieu universel au psaume XLVIIe. Tous les peuples sont invités à célébrer le Dieu d'Israël, précisément parce qu'il est ce Dieu Très-Haut ou suprême (*Elion*) dont ils ont eux-mêmes la notion : « Car l'Eternel, *Elion*, est redoutable. Il est un grand roi sur toute la terre ». Il y a lieu de noter peut-être que ce titre de grand roi

(1) Deutéronome, XXXII, 8.
(2) Nombres, XXIV, 16.
(3) Psaumes, LXXXII, 6, 7.
(4) I Rois, XXII, 19.

de toute la terre, dont nous retrouvons l'équivalent au psaume XCVe: « L'Eternel est un grand Dieu, il est un grand roi au-dessus de tous les dieux », correspond au célèbre passage du prophète Malachie qui atteste le culte universel de Dieu précisément dans les mêmes termes: « Mon nom est grand parmi les nations... grand est mon nom parmi les nations, dit l'Eternel des armées ».

L'auteur du psaume LXXXIIIe mentionne comme ennemis jurés d'Israël, Edom, Ismaël, Moab et les Hagaréniens, Guébal, Ammon et Amalek, les Philistins, les Tyriens et les Assyriens et dans un élan de patriotisme il invoque contre eux la vengeance divine: « Traite-les comme Madian, comme Sisera, comme Jabin au torrent de Kison!... Mon Dieu! rend-les semblables au tourbillon, au chaume qu'emporte le vent! » Mais à côté de ces imprécations patriotiques, voici que se font jour des sentiments dignes d'Israël prêtre de l'humanité: « Qu'ils cherchent ton nom, ô Eternel!... Qu'ils sachent que toi seul dont le nom est l'Eternel, tu es *Elion* (le Très-Haut) sur toute la terre ». Ainsi l'israélite exprime l'espoir que ces peuples ennemis se convertiront, reconnaissant que l'Eternel, Dieu d'Israël, est le seul vrai Dieu qu'ils adoraient sous le nom d'Elion, le Dieu Très-Haut.

Au dernier verset du psaume VIIe le nom d'*Elion* est rapproché du tétragramme de la façon la plus significative: « Je louerai l'Eternel à cause de sa justice, je chanterai le nom de l'Eternel, Elion »; or il s'agit dans ce chant de David de la justice universelle de Dieu: « Que l'assemblée des peuples t'environne! Monte au-dessus d'elle vers les lieux élevés! L'Eternel juge les peuples ». Pareillement, au psaume IXe nous le trouvons paraphrasé de telle manière qu'il n'est pas douteux que l'auteur applique ce nom au Dieu de l'univers: « Je chanterai ton nom, ô Elion!... Car tu soutiens mon droit et ma cause, tu sièges sur ton trône en juste juge. Tu châties les nations... L'Eternel règne à jamais, il a dressé son trône pour le jugement. Il juge le monde avec justice, il juge les peuples avec droiture..... Lève-toi, ô Eternel! que l'homme ne triomphe pas! — Que les nations soient jugées devant Ta face! Frap-pe-les d'épouvante, ô Eternel! que les peuples sachent qu'ils ne sont que des hommes! ».

Certains critiques ont dit que ce nom d'*Elion* paraît avoir été commun à toutes les familles de la race sémitique. Nous demandons s'il est possible de voir dans ce mot, dont le sens philosophique est bien supérieur à l'état intellectuel de ces peuplades

arriérées, autre chose qu'une trace de persistant monothéisme. En tout cas, le culte d'*El Elion* limité aux seuls Juifs serait encore un formel démenti au prétendu polythéisme général des Sémites. Il ne faut pas oublier en outre qu'une différence sensible subsiste entre le Dieu Très-Haut des Juifs et le Dieu suprême des païens, car la notion de la divinité dans le paganisme n'embrassait pas comme chez le Juifs toutes les nations, pour les faire participer plus ou moins, sous un aspect ou sous un autre, ainsi que le veut la conception hébraïque, à l'idée du Dieu unique et universel.

Si nous ne nous abusons point, tout ce que nous avons dit jusqu'à présent sur le sens de ces deux noms Dieu des dieux et Dieu Très-Haut, par lesquels l'hébraïsme désigne l'unité au sommet de toutes choses, même de l'olympe païen ou du monde divin de la Kabbale, est la démonstration la plus formelle du monothéisme. Ces noms excluent en effet toute possibilité de polythéisme en indiquant que les prétendus dieux ont un Dieu au-dessus d'eux, ce qui est la négation même de leur divinité. L'idée polythéiste disparaît absorbée dans la conception du Dieu unique, soit que l'on se borne à regarder celui-ci comme le Dieu suprême et par conséquent seul vraiment digne de ce nom, en sorte que ses subordonnés ne portent qu'improprement le nom de celui qu'ils représentent, soit que, poussant plus loin la spéculation théologique, nous voyons dans les dieux les idées partielles constitutives du vrai concept de la Divinité et, dans le Dieu Très-Haut, leur synthèse. Le polythéisme non seulement est neutralisé, mais ce que l'on en paraît conserver est mis au service du monothéisme lui-même.

II.

Etude du mot Elohim.

§ 1.

Considérations générales sur l'emploi simultané du singulier et du pluriel.

Le nom du Dieu Très-Haut, *El Elion*, comme le titre de Dieu des dieux dont nous avons parlé précédemment, laisse sous-entendre l'existence des *Elohim*. Il nous faut maintenant étudier plus en détail ce mot qui a motivé contre l'ancien judaïsme une double accusation de polythéisme. On objecte en effet que, d'une part, il a

été appliqué aux dieux des Gentils dont on reconnaissait par là la divinité et que, d'autre part, sa forme plurielle, quand on l'employait pour désigner le Dieu d'Israël, impliquait la négation de son unité.

Nous répondrons à la première objection que lorsque les écrivains sacrés donnent à d'autres dieux le nom d'Elohim, ils se placent au point de vue de leurs adorateurs et adoptent leur langage. Ce nom est appliqué à toute chose d'une grandeur éminente de quelque ordre que ce soit, même à des êtres inanimés; à plus forte raison a-t-on pu le donner aux anges avec lesquels s'identifiaient les dieux du paganisme, sans que pour cela le monothéisme se trouve compromis. Il est facile de citer des exemples de cette coutume de désigner sous le nom de dieux des hommes supérieurs en dignité, particulièrement ceux dans lesquels on était porté à voir une sorte de véritable incarnation du divin. Cette manière d'employer les qualificatifs se rapportant à Dieu, innocente au début, a pu devenir par la suite l'une des causes du polythéisme. Bien des savants sont aujourd'hui d'avis que chez plusieurs peuples le nom de Dieu n'était qu'un adjectif de supériorité. Il est cependant plus naturel de supposer le contraire, c'est-à-dire que le caractère de divinité a été appliqué, comme nous venons de le dire, à tout ce qui paraissait éminemment supérieur. En tout cas, on comprend parfaitement qu'on ait appelé de ce nom les anges et les esprits en général et l'on peut même considérer comme vraisemblable, ainsi que l'a prétendu Spencer, que les mots dieu et esprit, qui ont chez nous des significations différentes, étaient synonymes à l'origine ou que plutôt il n'y avait primitivement qu'un seul mot pour désigner l'être surnaturel.

Si nous examinons de plus près l'emploi de ce mot *Elohim*, dont la forme plurielle fournit un argument à l'accusation de polythéisme, nous constatons que la plupart du temps le nom seul est au pluriel, le verbe et les autres mots qui l'accompagnent demeurent au contraire au singulier; mais on trouve également des cas où le verbe est au pluriel comme le nom lui même. Y a-t-il là vraiment un indice de polythéisme chez l'écrivain sacré ou tout au moins la trace d'un polythéisme à une époque antérieure dont il resterait à déterminer la date? On est bien obligé d'admettre que presque toujours l'intention des auteurs sacrés est manifestement monothéiste et par conséquent pour que nos adversaires pussent faire état contre le judaïsme de cette forme plurielle, il leur

faudrait prouver que le polythéisme, dont ils veulent y voir l'expression, est au moins postérieur à Abraham, voire même à Moïse, et qu'en tout cas il fut, à un certain moment, la forme dominante et exclusive de la religion des Hébreux. Le mot en effet ne constitue pas une preuve à lui seul, car nous ne faisons nous-même aucune difficulté d'accepter l'hypothèse que Moïse et Abraham ont employé, pour exprimer leurs idées monothéistes, le langage polythéiste encore en usage à leur époque. Le génie de la langue hébraïque qui tendait à indiquer la supériorité par la marque du pluriel prêtait d'ailleurs à l'introduction de cette coutume. Un passage de la Genèse où le mot Adonaï (mes seigneurs), bien que pluriel dans sa forme grammaticale, est adressé à un seul individu, nous en offre une preuve évidente : « Mes seigneurs (Adonaï), si j'ai trouvé grâce à tes yeux, ne passe point, je te prie, loin de ton serviteur » (1).

Cet emploi du pluriel pour indiquer l'excellence d'une chose s'explique par l'intention de sous-entendre que la chose dont on parle en vaut plusieurs à elle seule. Le pluriel grammatical traduit cela en éveillant l'idée de la totalité, de l'indéfini, d'où il n'y a qu'un pas à celle de l'infini, de la synthèse générale, du plérome que nous prétendons découvrir dans le mot Elohim, c'est-à-dire de la divinité absolue, et qui dit absolu dit unité substantielle; c'est le Dieu qu'il suffit de confesser pour affirmer toute vérité imaginable, l'Un qui est tout et, comme l'appelle Hartmann, le Dieu de l'humanité à venir.

Elohim a été interprété par les anciens commentateurs comme le nom de Celui en qui sont réunies toutes les forces et, avant les exégètes du Moyen-Age et de la Renaissance, le Midrasch sur le livre de Josué dit, à propos des mots « Dieu saint » du dernier chapitre, qui se trouvent au pluriel : « Dieux saints, cela signifie Dieu saint dans tous les genres de sainteté » (2) et le rabbin Léon de Modène écrit de son côté : « Dieux saints, cela veut dire que toutes les forces personnifiées dans les dieux adorés par les païens se trouvent en Lui » (3).

Si le mot Elohim a déjà par lui-même une valeur, il faut bien ajouter que l'emploi avec ce mot pluriel du verbe au singulier exprime toute une philosophie critique des religions, car ce con-

(1) Genèse, XVIII, 3.

(2) קדוש בכל מיני קדושות : voir Jalkut au verset 19 du chapitre XXIV.

(3) Maghen vehereb, 2, 6.

traste entre le pluriel et le singulier représente la convergence des notions païennes de la Divinité vers le Dieu du mosaïsme monothéiste, soit historiquement comme point de départ, soit théologiquement en tant qu'éléments, attributs, idées constitutives de ce Dieu.

Parmi les exemples de pluriel pris pour le singulier, nous en citerons un qui a une importance toute particulière, car il confirme d'une façon aussi évidente que possible notre explication. Il nous est fourni par le livre des Proverbes : « La sagesse a bâti sa maison, elle a taillé ses sept colonnes » (1). Dans le texte hébraïque le mot Sagesse est au pluriel et le verbe qui suit au singulier : « Les sagesses a bâti sa maison », et comme il désigne ici la Sagesse divine créant le monde, il joue le même rôle que les noms de Dieu en d'autres occasions. Ce nom de la Sagesse suprême est au pluriel parce que, comme le disent d'un commun accord les commentateurs, elle est la Science souveraine embrassant dans une synthèse parfaite toutes les sciences particulières.

La critique indépendante arrive de nos jours à des conclusions qui concordent parfaitement avec nos déductions : « Le religion, dit Hartmann, se montre à son début indifférente au théisme, au panthéisme, au monothéisme et au polythéisme, et présente une sorte d'équilibre de ces éléments. La conscience ne s'est pas encore rendu compte de la portée des différences que nous marquons en opposant la transcendance et l'immanence, l'unité et la multiplicité ; alors, selon le besoin du moment, elle envisage sa divinité comme extérieure ou comme intérieure au monde, comme une ou comme multiple ». Cela paraît confirmé par les faits, mais ne peut-on pas dire que l'instinct, l'intuition du point de jonction des deux idées n'en subsistait pas moins et que l'une n'était point sacrifiée à l'autre ? Le même auteur continue : « L'esprit enfantin, qui pense par images, ne pouvant se dispenser d'anthropomorphiser et d'anthropopathiser, il n'est pas étonnant qu'il traite selon cette loi les forces naturelles diverses et qu'elles deviennent pour lui autant de dieux personnels divers. D'autre part, il est de l'essence de ces forces d'être immanentes à la nature, et tous leurs conflits n'empêchent pas le sentiment impressionné d'une manière religieuse de percevoir distinctement la connexité et l'unité de toute la nature.

(1) Proverbes, IX, 1. On pourrait voir dans ces sept colonnes la première division encyclopédique, les sept sciences du Moyen-Age.

Chacune des principales forces naturelles lui paraît identique aux autres en ceci qu'il la considère comme une révélation du surnaturel et du divin ; c'est pour cela qu'en toute occasion la religion primitive emploie sans scrupule la figure appelée *pars pro toto*, c'est-à-dire que chaque force naturelle est devenue un objet du culte et adorée comme dieu en ce sens qu'elle est une manifestation du divin universel » (1).

Unité et multiplicité ou, pour mieux dire, unité dans la multiplicité, voilà le mot de l'énigme dans tous les cas où nous trouvons un contraste entre le nom et le verbe dont il est le sujet ou les mots qui le qualifient. Et voilà aussi ce qu'il y a de fondé dans les prétentions de l'exégèse chrétienne de trouver dans ces exemples des preuves de la Trinité. Seulement en réalité ce n'est pas d'une trinité qu'il s'agit, c'est d'une infinité d'attributs dont Dieu est le centre, la force synthétique, et cela nous ramène à la théosophie hébraïque dont le christianisme n'a fait que détacher une triade, tandis que la Kabbale reconnaît un nombre infini de *sephiroth* ou attributs divins. Nous nous retrouvons alors en présence de ces *généalogies* à la majestueuse évolution desquelles Paul croyait pouvoir imposer des bornes et qu'il rejetait comme inutiles et vaines de même que les disputes relatives à la Loi (2).

Cette façon d'exprimer la complexité de l'idée était tout à fait dans l'esprit de l'antiquité. Il suffit de se rappeler la variété, la bizarrerie, les complications et parfois même les monstruosités des symboles religieux en divers lieux, les travestissements d'hommes en animaux, les figures hybrides, les divinités hermaphrodites, jeunes et vieilles à la fois comme Janus, Hercule habillé en femme e Vénus avec un visage d'homme. L'épigraphie comme l'iconographie nous fournit des exemples analogues. En effet, parmi les inscriptions polythéistes de l'Arabie, il en est une où le nom de la déesse Athtar est précédé d'un verbe au genre masculin.

Nous pourrions parler des autres noms divins comme Adonaï, Schaddaï, qui, de même que le mot Elohim, sont au pluriel, mais nous nous contenterons de rappeler que le plus saint et le plus auguste des noms de Dieu, le tétragramme, que l'on oppose assez volontiers à Elohim comme indiquant, contrairement à ce dernier nom, l'époque du monothéisme, présente une anomalie semblable,

(1) Religion de l'avenir, édit. Alcan, pp. 142, 143.
(2) Epître à Tite, III, 9.

non pas, il est vrai, dans le nombre, mais dans le temps. Ce mot échappe en effet à toute loi grammaticale, à toute règle lexicologique et, par la fusion des trois temps du verbe en un vocable unique, devient une exception linguistique que son étrangeté rend en quelque sorte sacrée. Il y a là un fait capable de nous éclairer et de nous rassurer en même temps sur la valeur du mot Elohim et sur son irrégularité grammaticale, car il témoigne de l'esprit qui présidait à la formation des noms divins.

Voici d'ailleurs le mot Elohim employé par les écrivains sacrés dans un sens rigoureusement monothéiste, quoique le pluriel s'y trouve à côté du singulier, bien plus, avec l'intention formelle de condamner le polythéisme; nous traduisons littéralement: « L'Eternel, (c'est) lui (qui est) les Elohim » (1), et encore: « Toi seul Tu es Elohim » (2). Est-il possible que les écrivains qui se sont servis du mot Elohim dans un esprit de foi monothéiste aussi irréprochable, aient jamais pu lui donner, quelles que soient d'ailleurs les irrégularités de langage, une signification rappelant même de loin l'idée polythéiste?

§ 2.

Explication théologique des pluriels accompagnant le mot Elohim.

Nous examinerons maintenant les cas où les mots qui accompagnent Elohim sont eux-mêmes au pluriel. L'explication paraît plus difficile à trouver et cependant s'il a été possible d'employer un nom de forme polythéiste dans un sens unitaire, il n'y a rien d'absurde à supposer qu'obéissant à la même tendance, on soit allé plus loin encore et que l'on ait parfois mis au pluriel les autres mots, sans que la signification fût en rien modifiée pour cela. D'ailleurs la correction presque invariable de l'écrivain qui, avec le pluriel Elohim, emploie d'une manière générale le singulier, prouve que l'idée de l'unité était assez forte pour contrebalancer l'influence de la règle grammaticale qui prescrivait l'accord et l'on pourrait par conséquent soutenir que les exceptions, qui çà et là se rencontrent, ne font que confirmer notre thèse.

---

(1) I Rois, VIII, 60.

(2) Psaume LXXXVI, 10.

On trouve par exemple l'adjectif accompagnant Elohim au pluriel et le verbe au singulier. Voici un texte du Deutéronome que nous traduisons littéralement ainsi que les autres que nous aurons à citer, afin de mieux faire sentir ces particularités de langage: « Quel est l'homme, en effet, qui ait jamais entendu comme nous la voix de Dieu (Elohim) *vivants* parlant (singulier) du milieu du feu, et qui soit demeuré vivant? » (1) Parfois aussi le verbe et le nom sont au pluriel et le pronom au singulier: « Est-il sur la terre une seule nation qui soit comme ton peuple, comme Israël qu'*Elohim sont venus* racheter pour en former *son* peuple? » (2).

Un autre texte célèbre présente un aspect particulier. Il fait partie du récit de la création: « Puis Elohim dit, Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance... Et Elohim créa... » (3). Il y a là un curieux mélange du singulier et du pluriel et qui provient de deux époques différentes, puisque les mots: « Faisons l'homme à notre image », sont antérieurs à la rédaction mosaïque à laquelle appartiennent ceux qui précèdent: « Puis Elohim dit ». Prétendra-t-on que ces paroles: « Faisons l'homme à notre image », ont été empruntées à une ancienne version polythéiste et combinées postérieurement avec la rédaction mosaïque? Mais dans ce cas pourquoi ne trouverait-on pas le pluriel dans le récit tout entier, tandis que nous lisons au verset suivant: « *Elohim créa* l'homme à son image? »

La critique moderne elle-même nous accorde qu'il faut voir dans ce passage un pluriel de majesté, comme plus loin dans l'épisode de la confusion des langues: « Et l'Eternel dit... Allons! descendons, et là confondons leur langage..... Et l'Eternel les dispersa » (4).

Dans tous les cas précédemment cités, nous avons encore en faveur de l'idée monothéiste la présence du singulier à côté du pluriel, mais que penser des textes bibliques où tous les mots accompagnant *Elohim* sont au pluriel? On conçoit qu'à force d'être employé dans le sens du monothéisme pur, un mot tel qu'*Elohim* ait pu à la longue ne plus éveiller la moindre idée contraire, mais il n'en saurait être de même de ceux qui exigeaient des écrivains, au moment de la rédaction, un effort spécial d'attention. Il ne

(1) Deutéronome, v, 26.
(2) II Samuel, vii, 23.
(3) Genèse, i, 26, 27.
(4) Genèse, xi, 7-8.

peut être ici question de négligences de plume, car dans ce cas les scribes qui, postérieurement, ont réformé tant de choses moins importantes, n'auraient pas hésité à corriger aussi ces textes dans le sens unitaire. Il doit donc y avoir une raison sérieuse au maintien de ces exceptions qui contredisent en apparence d'une manière si grave les habitudes acquises du langage. Nous avons lieu de supposer qu'on a cru pouvoir rendre ces expressions polythéistes inoffensives ou même utiles à la foi monothéiste en leur donnant pour cela un sens acceptable. Que le lecteur veuille bien nous suivre dans l'examen que nous allons faire de ces textes en les classant selon les différentes causes qui, d'après nous, les ont successivement motivés.

En premier lieu, nous signalerons ceux qui ne peuvent être imputés aux expressions courantes du langage des païens, car c'est le Dieu unique qui y parle de lui-même. Le passage du premier chapitre du livre de la Genèse et celui du récit de la tour de Babel que nous venons de citer sont remarquables à cet égard et l'hypothèse fort acceptable du pluriel de majesté ne doit pas exclure, à notre avis, une explication plus profonde, c'est-à-dire qu'en faisant ainsi parler le Dieu unique envisagé comme la synthèse de toutes les conceptions religieuses, c'était comme si tous les dieux se fussent en même temps exprimés par sa bouche. Ce n'est là d'ailleurs que le commentaire philosophique de la règle grammaticale du pluriel de majesté, car Dieu étant une fois conçu comme unique, on estimait l'honorer davantage en l'appelant du nom de tous les dieux, précisément afin d'exclure toute autre idée de divinité et d'affirmer qu'il en possédait seul la souveraine plénitude.

Pour ces deux passages de la création et de la confusion des langues, les rabbins ont dit que Dieu consulta son tribunal ou demanda l'avis de ses anges. Si l'on veut bien se reporter aux explications que nous avons précédemment données, on verra que cette glose rabbinique devient littéralement exacte, sauf bien entendu l'image anthropomorphique de la consultation, car elle signifie que le concours de tous les attributs divins fut nécessaire à l'œuvre dont il s'agit.

Mais voici un autre texte que l'on jugera plus compromettant et que nous regardons, quant à nous, comme plus concluant en faveur de notre thèse. Peut-être même nous servira-t-il de clef pour expliquer une grande partie des pluriels en question. Tant que ces pluriels demeurent pour ainsi dire grammaticaux, ils peuvent se

comprendre sans qu'il soit besoin de rechercher aucune cause théologique, mais il n'en est pas de même du passage dont nous parlons, car il faut nécessairement y reconnaître une pluralité logique et réelle, Dieu parlant comme s'il était accompagné par d'autres divinités : « *Avaya Elohim* dit : Voici, l'homme est devenu comme l'un de nous, pour la connaissance du bien et du mal » (1). L'habitude du langage polythéiste ne pouvait aller jusqu'à employer de telles expressions et le pluriel de majesté ne suffit pas à les expliquer. Avons-nous donc ici un texte absolument païen? On ne peut le croire en présence de ces mots : « *Avaya Elohim dit* », dans lesquels il est impossible de voir une addition monothéiste postérieure, car l'écrivain qui a introduit ou modifié ces premiers mots, aurait, à plus forte raison, corrigé la suite du récit. Rapprocher le mot *Avaya* du mot *Elohim* pour atténuer le sens de celui-ci eût été un procédé si enfantin que le copiste le moins expérimenté n'y aurait pas eu recours, à moins qu'il ne faille voir là, ce que nous y voyons précisément, un haut enseignement doctrinal.

Le fait que parmi ceux dont il est ici question, l'un prend la parole au nom des autres, n'indique-t-il pas déjà une unité supérieure? On ne peut supposer que Dieu s'adresse à des anges conçus à l'ancienne manière, c'est-à-dire à des créatures inférieures, distinctes de Lui-même; une trop grande égalité règne dans le discours pour que cela soit possible. Ne faut-il pas voir là plutôt les attributs mêmes de Dieu qui, sans jamais cesser d'être Dieu lui-même, écoutent, conseillent et agissent tour à tour et que le langage humain, que nous sommes réduits à employer pour exprimer ces mystères, personnifie nécessairement? Il n'y a pas d'autre alternative possible : ou bien le texte est franchement polythéiste et relate le conciliabule de plusieurs divinités, ou bien il s'agit ici du Dieu Un reliant dans une synthèse adorable toute la pluralité de ses attributs. Ceux-ci se trouvant en quelque sorte hiérarchisés, il est naturel qu'au sommet de la gradation divine se trouvent des êtres plus proches de l'essence de la Divinité, condensant en eux-mêmes, grâce à l'organisation concentrique de l'univers, tous les êtres inférieurs, et que ce soit à eux, quel que soit d'ailleurs le nom qu'on leur veuille donner, anges ou émanations, dieux ou principautés, que l'Eternel s'adresse avant d'agir, pour leur demander avis, si l'on veut employer le langage anthropomorphique, en réalité pour

(1) Genèse, III, 22.

opérer par tout son être, pour se parler à Lui-même en leur parlant, si l'on consent à aller au fond de l'idée philosophique.

Nous résumerons l'explication théologique de ce passage en disant qu'il s'agit d'une unité supérieure et d'une pluralité rentrant dans l'unité, mais qui ne s'en diversifie nullement; d'un Dieu unique et des ses attributs plus ou moins réalisés dans l'univers, êtres les uns vis-à-vis des autres, idées par rapport à Dieu qui est l'Etre des êtres, la Conscience des consciences, et qui, lorsqu'il leur parle, ne sort pas de Lui-même. On trouve même un passage dans le livre de la Genèse dont la forme est plus unitaire et plus théologique, tout en laissant entrevoir en Dieu une certaine pluralité. C'est celui où Dieu parle à son propre esprit, sa raison, son *logos :* « L'Eternel dit à son cœur » (1). Les Rabbins, commentant ce passage d'une manière anthropomorphique selon leur coutume, ont dit : Cela ressemble à un roi qui aurait élevé un édifice par le ministère d'un architecte; s'il a des reproches à faire, n'est-ce pas à l'architecte qu'il s'adressera?

La raison théologique des pluriels qui nous occupent ne saurait donc être mise en doute et l'anthropomorphisme biblique sous ses aspects grammaticaux se confond naturellement avec l'anthropomorphisme théosophique; la Kabbale ou théologie supérieure nous apparaît aussi bien sous les mythes bibliques que sous la mythologie rabbinique.

§ 3.

L'ÉPISODE DU VEAU D'OR.

Indépendamment des cas de pluriels que nous venons d'étudier, il en est d'autres où les textes sont évidemment empreints d'idées polythéistes, soit parce qu'on s'adresse à des païens, comme dans les paroles d'Abraham à Abimélech : « Lorsque *Elohim me firent errer* loin de la maison de mon père », soit parce que ce sont des païens qui s'expriment. Il vaut la peine que nous nous arrêtions quelques instants sur la relation d'une scène d'idolâtrie dans laquelle nous devons nous attendre à trouver des expression de ce genre, mais que l'on ne peut cependant songer à alléguer sérieusement contre l'antiquité du monothéisme mosaïque. Nous voulons parler de l'épisode du veau d'or.

(1) IX, 21.

Au moment où les Hébreux s'apprêtent à célébrer la fête de l'idole que vient de leur confectionner Aaron, ils s'écrient: « Israël! voici tes dieux (tes Elohim) qui t'ont fait sortir du pays d'Egypte! » [1]. Ces paroles prouvent assurément que ceux qui parlent étaient des idolâtres, ce que personne n'a jamais contesté: mais il ne paraît guère douteux non plus que le langage qu'ils emploient était en aussi évidente opposition avec le mosaïsme que le fait même qui en fournit l'occasion. Il est donc plutôt une preuve en faveur de la doctrine monothéiste contre laquelle le peuple s'insurgeait en cette circonstance. Mais peut-être n'est-il pas difficile de retrouver d'une autre façon encore le monothéisme dans cet épisode du veau d'or. Qu'était-ce en effet que cette idole grossière? Aux yeux de ses adorateurs, c'était bien certainement là un seul dieu ou la représentation d'un seul dieu. On peut se demander si sous le nom d'Elohim les écrivains sacrés ont compris plusieurs divinités ou une seule, mais le veau d'or était bien un et non pas double ou triple et pourtant les Hébreux en le montrant s'écrient: « Israël! voici tes dieux qui t'ont fait sortir du pays d'Egypte! » c'est-à-dire qu'ici encore ils emploient le pluriel pour parler d'un dieu unique. Cela ne prouve-t-il pas que le pluriel a été en usage à la place du singulier dans le langage religieux? Ainsi se trouvent expliqués bien des passages où les monothéistes emploient, pour parler du vrai Dieu, des expressions d'apparence polythéiste. Le veau d'or mis à la place du Dieu de Moïse, c'était encore, dans l'esprit des Hébreux, un faux, mais réel monothéisme.

Si l'on acceptait l'hypothèse de ceux qui voient, dans l'idole fabriquée par Aaron, une image sensible de *Avaya*, la preuve ne laisserait pas d'être concluante, car il ne demeurerait pas moins établi que les Hébreux se sont servis du pluriel pour désigner l'image unique d'un seul Dieu. Leurs paroles en cette circonstance n'étaient point l'écho d'anciennes croyances perpétuées dans les formes du langage, elles exprimaient bien une idée actuelle. Si même nous devions voir dans ceux qui parlent en cette occasion la foule des nouveaux convertis égyptiens qui avaient suivi Israël, ainsi que l'ont avancé certains exégètes, nous estimerions encore que la différence entre l'unité de leur nouvelle foi et la pluralité de l'ancienne, différence rendue plus sensible par la date récente

---

[1] Exode, XXXII, 4.

de leur conversion, leur aurait fait éviter ce langage, s'il avait fallu nécessairement y voir une expression polythéiste.

Une question plus délicate se présente à nous, si nous cherchons à savoir ce que peut bien signifier cette explication des rabbins déclarant que si dans la phrase dont il s'agit, le verbe « qui l'ont fait sortir » n'avait pas été au pluriel, il ne serait pas resté un seul survivant en Israël. Nous croyons, quant à nous, que les docteurs de la Synagogue ont vu dans cette forme du verbe un pluriel indéterminé et que c'est précisément ce vague de la pensée qui atténue d'une certaine manière le péché des Hébreux [1], car le polythéisme a quelque chose d'acceptable en tant qu'il implique une vue confuse de l'Infini et qu'il est un acheminement vers la synthèse, vers l'unité absolue, tandis que l'adoration exclusive d'un faux dieu, d'un fétiche, éloigne plus définitivement du culte monothéiste tel que le mosaïsme le propose.

§ 4.

De quelques autres exemples de pluriels allégués contre le mosaïsme.

Nous étudierons encore, à propos du mot *Elohim*, quelques autres textes offrant un remarquable rapprochement du pluriel et du singulier.

Nous lisons au Deutéronome [2], le livre le plus incontestablement monothéiste du Pentateuque de l'aveu même de la critique, cette phrase déjà citée plus haut comme exemple curieux du mélange des deux nombres: « Quel est l'homme, en effet, qui ait jamais entendu comme nous la voix de Dieux (*Elohim*) vivants parlant (singulier) du milieu du feu et qui soit demeuré vivant? » Faut-il voir là une expression polythéiste? Nullement, car d'abord ce texte pourrait se traduire ainsi: « Quel est l'homme, en effet, qui ait jamais entendu comme nous la voix de Dieu-Vie », le mot vie en hébreu (*haïim*) étant toujours au pluriel et semblable au participe présent du verbe. Le texte signifierait ainsi que Dieu

---

(1) La phrase rabbinique dont il s'agit est ainsi conçue : Sans le *Vav* (signe du pluriel dans le verbe) de העלוך (t'ont fait sortir), il ne serait resté aucun survivant en Israël.

(2) V. 23.

est la vie du monde, selon le mot du Psalmiste: « la source de la vie est avec Toi » ([2]). Mais en admettant que la traduction exacte soit: *Elohim vivants*, il faut se rappeler qu'il est question dans ce passage des peuples païens et peut-être aussi par conséquent de leurs dieux; le sens serait donc qu'aucun de ceux-ci n'a été capable de prouver son existence, en faisant pour son peuple ce que Dieu a fait pour Israël.

Le verset déjà cité plus haut du livre de Josué nous fournit un autre exemple de l'accord de l'adjectif: « Vous n'aurez pas la force de servir l'Eternel, car il est *dieux saints* (*Elohim Kedoschim*) et c'est un Dieu jaloux » ([3]). N'est-il pas étrange que ces paroles et d'autres qui semblent vraiment de nature à compromettre le monothéisme soient précisément prononcées dans des circonstances où la foi monothéiste ne saurait être le moins du monde mise en doute? Des expressions, auxquelles on pourrait si facilement donner une signification païenne, sont employées dans le but d'inculquer dans les esprits le plus rigoureux monothéisme! Le chef d'Israël dit ici à son peuple qu'il aura de la peine à servir l'Eternel, car tous les genres de sainteté que réclament les différents cultes des Gentils, l'Eternel les exige pour lui seul, et le mot *Kedoschim* (saints), qui fait la force de l'objection, est précisément celui qui démontre le caractère exclusif du culte d'*Avaya* et l'absolue impossibilité de l'associer à aucun autre.

De même pour le verset de Jérémie: « Mais l'Eternel est le vrai Dieu (littéralement: *Elohim*-vérité); il est *Elohim vivants* et le roi du monde » ([4]). Tout le passage, d'après le contexte, est la négation la plus formelle du polythéisme: les dieux des païens, semblables à une colonne massive, ne parlent point et ne peuvent marcher: ils sont incapables de faire ni bien ni mal (verset 5). « Nul n'est semblable à toi, ô Eternel! Tu es grand, et ton nom est grand par ta puissance. Qui ne te craindrait, roi des nations? C'est à toi que la crainte est due (versets 6-7) ». Il est donc complètement inadmissible que le prophète ait pu introduire dans un semblable texte une expression polythéiste et l'on peut dire que les mots « Dieux (*Elohim*) vivants » sont mis là justement par opposition aux dieux du paganisme qui, en réalité, n'existent point aux

([1]) Deutéronome, v, 26.
([2]) Psaume xxxvi, 10.
([3]) Josué, xxiv, 19.
([4]) Jérémie, x, 10.

yeux du fidèle israélite, l'Eternel étant pour lui le seul Dieu véritablement vivant.

Un autre texte, également mentionné comme exemple de singulier mélange des deux nombres, mérite que nous nous y arrêtions encore quelques instants. C'est celui du second livre de Samuel: « Est-il sur la terre une seule nation qui soit comme ton peuple, comme Israël qu'*Elohim sont venus* racheter pour en former son peuple? » (1). Il y a là une évidente réminiscence d'un passage du Deutéronome: « Fut-il jamais *Elohim* qui essayât de venir prendre à lui une nation du milieu d'une nation par des épreuves, des prodiges, des miracles? » (2). Mais dans ce texte du cinquième livre de Moïse rien n'est au pluriel, sauf le mot *Elohim* qui, bien qu'il s'agisse ici des dieux du paganisme, est suivi du verbe au singulier, parce que c'est comme si l'auteur demandait si *quelqu'un d'entre les dieux des Gentils* a jamais essayé d'accomplir un pareil prodige. Dans le verset du livre de Samuel au contraire les pronoms sont au singulier, mais le verbe est au pluriel, car il contient, à notre avis, une allusion aux dieux du paganisme qui, nous dit-on, furent incapables d'opérer les merveilles que Dieu a opérées pour Israël.

Ceux qui persisteraient à soutenir que ce passage et d'autres semblables peuvent constituer une objection sérieuse contre le monothéisme mosaïque feront bien de lire, dans ce même livre de Samuel, le verset qui précède immédiatement: « Que tu es donc grand, *Avaya Elohim!* car nul n'est semblable à Toi, et il n'y a point d'autre Dieu (*Elohim*) que Toi! » (3). La phrase est si explicitement monothéiste que l'on n'en pourrait pas trouver de plus claire dans toute la Bible et après de telles déclarations, il est rigoureusement logique de croire que le pluriel dans les mots qui suivent doivent être attribués nécessairement à une cause tout autre qu'une tendance polythéiste quelconque.

§ 5.

Valeur du mot Elohim vis-à-vis des idées païennes.

En poursuivant notre étude, nous rencontrons un fait dont les Ecritures témoignent à plusieurs reprises: c'est que les païens, quand il avaient à parler du culte d'Israël, ne s'exprimaient pas

(1) II Samuel, VII, 23.
(2) Deutéronome, IV. 34.
(3) II Samuel, VII, 22.

autrement que s'il s'était agi de n'importe quel culte polythéiste. En voici un exemple. Au moment où l'arche de l'alliance pénètre dans le camp d'Israël, les Philistins terrifiés s'écrient: « Malheur à nous! Qui nous délivrera de ces dieux puissants? Ce sont ces dieux qui ont frappé les Egyptiens de toutes sortes de plaies dans le désert » (1).

Ceux qui parlent ici croyaient-ils sérieusement que la religion des Juifs était polythéiste comme la leur? Une pareille erreur de leur part n'aurait rien qui pût nous surprendre, mais cela ne prouverait nullement, est-il besoin de le dire, que le mosaïsme répondait à l'idée que s'en faisaient les païens. L'arche sainte qui motive cette exclamation d'effroi suppose toute l'histoire israélite, le Sinaï, la Loi et Dieu qui la proclame, et les Philistins ne pouvaient ignorer que cette arche représentait une divinité unique. Leurs paroles trahissent simplement les habitudes païennes de langage: elles nous permettent d'entrevoir comment de semblables expressions ont pu s'infiltrer dans le monothéisme qui peu à peu les a accommodées à ses croyances en leur superposant des idées unitaires. Il y a là une application de cette loi reconnue constante de nos jours, d'après laquelle les conceptions religieuses, en passant d'un peuple à un autre, se plient au génie particulier de la race qui les emprunte. Ainsi en est-il des mots étrangers qui prennent chez ceux qui les adoptent une tournure spéciale et même la forme grammaticale de la nouvelle patrie, bien que cette forme répugne à la langue originaire. La preuve en est que l'historien sacré, quoiqu'il appartînt à une époque où le monothéisme était déjà triomphant, n'a pas été choqué le moins du monde par des phrases de ce genre et qu'il n'a nullement songé à les rectifier dans le sens monothéiste, quelque facile que lui eût été cette correction. Il emploie au contraire indifféremment le langage monothéiste et le langage polythéiste et l'on comprend fort bien qu'à la longue le pluriel *Elohim*, les dieux, soit devenu couramment synonyme de notre mot abstrait, la Divinité. Mais ce développement incessant des formes du langage n'empêche pas qu'il y ait eu parfois dans le choix des mots une certaine préoccupation théologique.

Le fait est que le nom d'*Elohim* n'indiquait chez les païens aucun dieu particulier et était ainsi employé par eux au pluriel pour désigner l'ensemble de leurs divinités. Si l'introduction de

(1) I Samuel, IV, 8.

cette appellation chez les monothéistes devait être considérée comme une influence du polythéisme inconsciemment subie, il y aurait lieu de s'étonner qu'ils aient ainsi accepté un nom abstrait plutôt que le nom propre d'un dieu se rapprochant davantage de leur conception religieuse. Le pluriel *Elohim* qu'ils ont employé de préférence indique donc une intention manifeste de signifier que le Dieu d'Israël seul équivalait à tous les *Elohim* des païens, qu'il absorbait en lui tout le divin et ne laissait aucune place à d'autres divinités. Aussi nous paraît-il que ce nom dont on aurait voulu faire une arme contre le monothéisme en est au contraire une expression beaucoup plus complète que si nous avions eu un mot au singulier.

Il faut nous garder de juger d'après nos propres habitudes de langage. A cette époque où le polythéisme dominait partout, la manière la plus naturelle et la plus éloquente à la fois pour les Juifs d'exprimer cette idée que leur Dieu était le seul Dieu, c'était précisément de l'appeler d'un nom qui signifiait les dieux, c'est-à-dire toute la Divinité, l'Olympe païen tout entier concentré dans un Dieu unique. C'est ainsi que Varron citait, en les approuvant, les vers du poète Valerius: « Jupiter, tout-puissant Seigneur des rois, du monde et des dieux eux-mêmes, père et mère des dieux, dieu unique et tous les dieux ensemble, *deus unus et omnes.* » Quel plus admirable commentaire pourrait-on trouver au mot *Elohim* que ces dernières paroles: il est le Dieu unique, parce qu'il représente tous les dieux ensemble et il représente à la fois tous les dieux, parce qu'il est unique!

Platon nous offre un remarquable exemple de l'emploi des formules païennes. Il était monothéiste par conviction personnelle et cependant, en raison du milieu où il vivait et des mille influences du langage, des mœurs et des croyances populaires, il parle fréquemment de Dieu comme faisaient les polythéistes, se servant pour le désigner tantôt du nom de genre: *le dieu*, précisément comme on dit: *l'homme,* pour les hommes, tantôt du pluriel: *les dieux,* les deux expressions étant employées parfois indifféremment dans la même phrase.

Il n'est pas difficile de trouver dans l'antiquité païenne des traces de cette croyance à un Dieu, synthèse de tous les autres et dont ceux-ci n'étaient que des aspects différents. Les Rabbins font mention d'une fête dans laquelle toutes les divinités étaient adorées ensemble et d'ailleurs l'universelle tolérance, qui était l'un

des caractères dominants du paganisme, aboutissait parfois à une telle confusion entre les croyances les plus diverses qu'elle donnait une certaine idée de la véritable unité. Il n'existait pas de ligne de démarcation inflexible entre les religions païennes. L'idée d'un Dieu jaloux leur était inconnue. La vérité complète, l'absolu seul a le droit de se montrer exclusif, tandis que l'erreur est essentiellement portée à accepter les formes les plus variées, car sentant combien elle est relative, elle éprouve le besoin de se compléter. Il est vrai qu'en se rapprochant et en se combinant ensemble, les diverses erreurs disparaissent pour donner naissance à la vérité, de même que dans les combinaisons chimiques les corps perdent leur caractère particulier pour en revêtir un autre tout à fait différent de ses composants.

§ 6.

Elohisme et Jahvéisme.

Pour compléter notre étude du mot *Elohim*, il nous reste à dire brièvement que ce nom a été invoqué contre l'antiquité du monothéisme mosaïque, non seulement en raison de sa forme plurielle, ainsi que nous venons de le voir, mais encore comme étant bien antérieur au tétragramme qui n'aurait été adopté que beaucoup plus tard, lorsque le monothéisme commença à s'introduire.

Si le fait était exact, la Bible elle-même ne nous en fournirait-elle pas une explication, lorsque nous y lisons: « *Elohim* parla à Moïse et lui dit: Je suis *Avaya*. Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob comme *El Schaddaï*, mais je ne leur ai pas fait connaître mon nom *Avaya* » (1). Mais voyons ce qu'il faut penser de cette assertion.

Il est incontestable par exemple que parmi les documents bibliques dont la date est postérieure à l'époque que la critique moderne assigne généralement à l'établissement définitif du monothéisme, il en est où l'on retrouve un usage constant du mot *Elohim*. Or, dans notre système, il n'y a rien là qui doive surprendre, car un nom ancien reconnu légitime, voire même sacré, ne disparaît pas tout à coup pour faire place à un autre. Mais il n'en eût pas été de même si l'explication de nos adversaires était fondée; après

(1) Exode, VI, 2.

le triomphe du monothéisme, le nom d'*Elohim* aurait en effet paru blasphématoire aux Jahvéistes et dès lors, ne se serait-on pas empressé de le supprimer? Ce n'est pas tout. Dans le Pentateuque, la prédominance du nom *Avaya* suit l'ordre bibliographique, en même temps que l'ordre chronologique des évènements. Ainsi il est plus fréquent dans l'Exode que dans le livre de la Genèse, dans le Deutéronome que dans l'Exode. Or cette concordance avec la chronologie biblique confirme parfaitement les données mosaïques, tandis que dans le système contraire on serait obligé d'admettre, entre chacun des cinq livres, un intervalle de rédaction suffisant pour justifier la prédominance progressive du tétragramme. Il faudrait en outre que la redaction du Pentateuque eût été faite dans l'ordre même où nous voyons les cinq parties disposées aujourd'hui, car dans l'hypothèse d'une composition contemporaine ou du moins très rapprochée, on ne s'expliquerait plus la prédominance d'un nom divin sur l'autre sans cette intention systématique dont on pense précisément pouvoir se passer. Et comment s'en passer, nous le répétons, en présence de cette déclaration formelle de l'Exode: « Je suis apparu comme *El Schaddaï*, mais je ne leur ai pas fait connaître mon nom *Avaya* ».

Disons ancore, avant de terminer nos recherches sur le pluriel des noms divins, que le mot *Adonaï*, mes seigneurs, quand il s'adresse à Dieu, est toujours employé à la place du singulier *Adoni*, mon seigneur, de même que l'on dit *Elohaï*, mes dieux, et non pas *Elohi*, mon dieu. Ce mot confirme l'intention théologique d'exprimer que le Dieu unique, qui est l'objet du culte d'Israël, équivaut à tous les dieux ensemble et qu'en l'invoquant sous le nom d'*Adonaï*, mes seigneurs, on adore en Lui toutes les perfections réunies.

III.

Multiplicité des noms divins.

§ 1.

Une question qui se rattache à notre présente étude et sur laquelle on a également voulu fonder l'accusation de polythéisme, c'est, outre le pluriel grammatical, la multiplicité des noms divins dans l'Ecriture. Pourquoi, par exemple, ces trois noms: *El*, *Elohim* et *Avayà?* demande un hérétique à un rabbin. Serait-ce donc qu'il

y eût plusieurs dieux? Le rabbin interrogé répond en alléguant l'exemple des empereurs romains qui étaient appelés tour à tour César, ou Auguste, ou encore du nom grec Basileus, sans que la pluralité des désignations impliquât la pluralité des personnes.

Ajoutons que non seulement cette variété de noms ne prouve rien contre le monothéisme, mais encore qu'elle donne une explication du pluriel grammatical de quelques-uns d'entre eux, d'abord parce que ce pluriel peut signifier simplement *celui qui porte plusieurs noms divins*, et ensuite parce qu'il peut être motivé, comme la diversité de noms elle-même, par le grand nombre d'attributs de la Divinité qu'il s'agit d'exprimer, ainsi que la réponse du rabbin le laisse entrevoir. Le Schemoth Rabba s'explique plus clairement encore à cet égard: « Rabbi Abba bar Mammal dit: Désires-tu connaître mon nom? dit le Seigneur; c'est selon mes œuvres que je suis appelé. Je me nomme tour à tour *El Schaddaï*, *Sebaoth*, *Elohim*, *Avaya*. Quand je juge le monde, je suis appelé *Elohim*, quand je livre bataille, *Sebaoth*; quand je laisse en suspens le châtiment du péché, *El Schaddaï*; quand je manifeste ma miséricorde envers mes créatures, mon nom est *Avaya* » (1).

La multiplicité des noms divins ne pourrait être invoquée contre l'antiquité du monothéisme mosaïque qu'en supposant que ces divers noms, après avoir appartenu autrefois à autant de dieux différents, sont venus peu à peu se confondre dans la conception d'un Dieu unique; quelque opinion que l'on professe en effet sur la valeur antérieure de ces noms dans le polythéisme, on ne pourrait raisonnablement soutenir qu'ils aient fini par s'appliquer tous indistinctement à un même dieu particulier. Or cette idée de fusion de tous les dieux en un seul n'est pas autre chose que l'application de notre théorie sur les rapports qui ont existé entre le polythéisme et le monothéisme.

Mais est-il nécessaire de voir dans chacun de ces noms un sujet distinct? Le système de la polynymie divine ne se retrouve-t-il pas dans l'antiquité païenne comme dans le judaïsme? Nous croyons pouvoir l'attribuer à la complexité des notions acquises et nous avons déjà eu l'occasion de dire qu'à mesure que les conceptions religieuses se développent, le nom primitif de la Divinité paraissant insuffisant, on lui ajoute instinctivement d'autres désignations. Ce procédé rudimentaire peut être considéré comme la première

(1) Schemoth Rabba, sect. 3.

étape de l'humanité dans la voie des spéculations théologiques auxquelles aboutissent plus tard les peuples cultivés. Moïse dit expressément que le nom de Dieu à une certaine époque n'est point le même qu'à une époque antérieure et tout le contexte porte à croire que c'est à cause de la signification diverse de ces vocables successifs. Lorsqu'on voit un même écrivain, comme Isaïe par exemple, employer alternativement les noms d'*El*, *Elohim*, *Avaya*, *El Schaddaï*, *Yah*, il faut bien convenir, quelle que soit l'origine de ces mots, qu'une fois appliqués au Dieu unique, ils ont fini par remplir exactement le rôle que nous indiquons.

Max Muller fait de la polynymie l'un des caractères de la religion des Sémites: « Il se trouve, dit-il, que l'ancien culte des races sémitiques est clairement distingué par un grand nombre de noms de la Divinité; c'est le cas pour les religions polythéistes des Babyloniens, des Phéniciens, des Carthaginois, comme pour les croyances monothéistes des Juifs, des Chrétiens et des Musulmans » (1). La polynymie est si bien dans le génie sémitique qu'elle s'étend aussi aux hommes. Chacun a présent à la mémoire le fameux verset d'Isaïe, où l'exégèse chrétienne prétend retrouver autant de noms caractéristiques de l'homme-Dieu, tandis que d'autres, appliquant le dernier qualificatif seulement au Messie et les quatre premiers à Dieu qui lui impose ce titre, traduisent ainsi ce passage: « L'Admirable, le Conseiller, le Dieu Puissant, le Père éternel l'appellera du nom de prince de la paix » (2), verset où nous voyons, quant à nous, une série de désignations se rapportant au même sujet, non pas toutes au propre comme exprimant ses qualités effectives, mais au figuré comme représentant celles de son Auteur qui doivent se manifester par lui. De là les noms qui ne semblent convenir qu'à Dieu seul et que l'on donne non seulement à des hommes, comme dans ce cas, mais encore à des objets de la nature ou de l'art humain, à des pierres, des autels, des statues, quand tout cela est destiné à représenter quelque grande idée, à perpétuer quelque important souvenir; source féconde de croyances théandriques ou fétichistes, comme la simple multiplicité des noms divins l'a été pour les croyances polythéistes.

Les mots par lesquels nos langues désignent les objets n'indiquent que leur qualité la plus saillante, car la substance intime

(1) Introduction à la science des Religions, p. 81.
(2) Isaïe, IX, 5.

des choses échappe nécessairement à nos sens comme à notre esprit. Aussi lorsqu'il s'agit de l'Etre invisible dont l'existence se révèle uniquement par des actes multiples et variés, est-il étonnant que les hommes lui aient appliqué un grand nombre de noms ? Aristote résume en deux mots notre système de la polynymie divine en disant que « Dieu qui est un a plusieurs noms selon les effets qu'il produit » (1), car les noms dont il parle sont ceux qui ont été donnés aux divers dieux du paganisme, en sorte qu'il y a vu ce que nous y voyons nous-même, autant d'aspects différents du Dieu unique.

On sait que Junon était appelée la déesse aux mille noms (Myrionyme) et les savants indianistes reconnaissent que toutes les formes des divinités adorées sous de multiples vocables par les peuples d'Orient cachent au fond un seul et même dieu. Les mêmes causes ont donc uniformément produit partout les mêmes effets et la polynymie, loin de fournir un argument contre le monothéisme, prouve au contraire que celui-ci fut antérieur au polythéisme, qui s'introduisit précisément, lorsque l'on commença à voir des dieux distincts sous les noms variés qui désignaient les attributs divers du Dieu unique. Ce passage ne se fit point soudainement; la notion d'unité persista plus ou moins longtemps, même après la personnification des attributs. A la longue cependant, ces personnifications théologiques devinrent pratiquement des personnes divines et les qualifications primitives d'un même Dieu, autant de désignations de dieux différents. Ce transformisme-là n'est pas une simple hypothèse comme celui des espèces animales dont les étapes intermédiaires d'évolution ne peuvent être démontrées; nous connaissons au contraire les états transitoires par lesquels on passa de la conception d'un seul Dieu appelé de plusieurs noms à celle de divinités variées désignées chacune sous un terme spécial. Max Muller en signale un qu'il appelle *énothéisme* et définit ainsi : « une religion qui, tout en reconnaissant diverses divinités, représente chacune d'elles comme indépendante de toutes les autres, comme l'unique divinité présente à l'esprit de l'adorateur au moment de l'adoration et de la prière. Ce caractère, ajoute-t-il, est saillant dans la religion du poète védique. Quoique plusieurs dieux soient invoqués dans des hymnes divers, quelquefois dans un même hymne, nonobstant il n'y a pas de règle de priorité établie entre eux.

(1) Lettre sur le Monde, 520.

Selon les aspects variés de la nature et les désirs changeants du cœur humain, tantôt c'est Indra, le dieu du ciel d'azur, tantôt Agni, le dieu du feu, tantôt Varouna, l'ancien dieu du firmament, qu'on prie comme dieu suprême, sans ombre de rivalité, ni de subordination d'aucune espèce ».

Le fait est d'une haute importance, mais l'explication donnée paraît bien peu plausible; en effet, cette illusion qui se renouvelle dans l'esprit de l'adorateur chaque fois qu'un nouveau dieu est invoqué, bien que dans le même hymne d'autres divinités soient simultanément adorées de la même manière, est infiniment moins vraisemblable que l'idée de prendre tour à tour chaque appellation ou personnification divine pour la Divinité tout entière.

Ce phénomène ne se présente pas seulement chez les Aryens; on le constate également chez les Sémites. Les divinités sémitiques, nous dit-on, ressemblent aux dieux de l'enfance de la race aryenne, à ces divinités presque sans consistance des Védas, ou encore aux abstractions des Romains, *Fides*, *Virtus*. Ce manque d'individualité dans les dieux primitifs sémitiques ou aryens atteste à l'origine une unité, un caractère commun dont ils se détachent ensuite insensiblement. Si la religion primitive était le polythéisme, l'individualité des dieux serait plus accentuée, à mesure que l'on remonterait le cours des âges; l'absence d'originalité marquée prouve au contraire que le point de départ de l'évolution n'a pu être que la notion d'un Dieu unique réunissant toutes les perfections personnifiées plus tard. L'attribut a pu devenir personne divine sans autre changement que celui de l'acception du mot, et encore ces diverses acceptions n'étaient point nouvelles, elles constituaient autant de significations légitimes du même mot. Le grec *prosopon* et le latin *persona* désignaient à la fois l'individu et le visage, l'aspect qu'on lui reconnaissait.

L'énotéisme est donc une preuve expérimentale prise dans l'histoire des religions. Une autre nous est fournie par la théosophie hébraïque dans laquelle il faut voir, ainsi que nous l'avons dit, cette forme mixte qui, sans sacrifier la plus petite parcelle de la pure doctrine monothéiste, se prête cependant davantage que le mosaïsme caraïte aux tendances pluralistes des Aryens et de la Gentilité en général. Comme le danger de tomber dans le polythéisme y devait être plus grand, le monothéisme y devait réagir avec d'autant plus de vigueur contre cet énotéisme qui est le premier degré de passage aux idées polythéistes. La Kabbale éta-

blissait une distinction marquée entre les divers attributs divins, sans toutefois aller jusqu'à en faire autant de personnes divines et l'adoration était orientée du côté de l'attribut vers lequel la nature de son culte ou les besoins de son âme poussaient plus particulièrement l'adorateur. Or le péril était incontestablement qu'en s'adressant à tel ou tel attribut divin, on y vît Dieu tout entier et que l'on négligeât les autres, ce qui marque précisément l'étape énotéiste avec ses conséquences inévitables. Pour obvier à cet inconvénient dont on s'est fait maintes fois un argument contre la Kabbale, il fut prescrit que la prière, le culte, l'adoration ne doivent avoir pour objectif que la Cause des causes, la suprême Unité, en lui demandant que sa grâce nous parvienne par tel ou tel de ses attributs.

Quoi qu'on fasse, la multiplicité des noms divins dans les Ecritures n'aboutira jamais à la démonstration du polythéisme israélite. La fusion de tous les aspects et attributs du Dieu de la Bible était complète dans le culte et l'on voit que la Kabbale, que l'on accuse inconsidérément de favoriser les abus de l'énotéisme, a grand soin au contraire de prémunir contre eux ses adeptes.

§ 2.

Nous avons dit comment l'attribut divin s'incarne dans un nom. Voyons encore le même phénomène, non plus dans le passage du monothéisme au polythéisme, mais au sein du polythéisme lui-même.

Macrobe rapporte que c'était un dogme sacré dans les mystères religieux des Anciens qu'Apollon était le nom désignant le soleil pendant le temps qu'il parcourait l'hémisphère supérieur. Ailleurs il surprend dans Virgile l'idée d'un dieu en voie de formation: Le poète, dit-il, en se servant de l'expression *quo numine læso* — par quelle divinité offensée — alors qu'il ne parle que de la déesse Junon, dite Myrionyme, montre que les attributs différents d'une même divinité peuvent être pris pour autant de dieux distincts. Burnouf a fait observer fort justement que lorsqu'un simple mot s'est une fois transformé en nom propre [1], il ne reste plus qu'un

[1] Ainsi dans l'hébraïsme *Schaddaï* était primitivement un adjectif, et l'on disait *El Schaddaï*, puis l'on a dit *Schaddaï* tout court; de même on dit d'abord *Elohim Zebaoth*, ce dernier mot faisant fonction d'adjectif, puis *Zebaoth* seul, car toutes les fois qu'on trouve Avaya-Zebaoth, Zebaoth est un nom à part juxtaposé.

pas a faire pour lui donner un corps et le personnifier. Nous le répétons: *Nomina numina*; c'est ainsi que se font les dieux.

Oui, c'est ainsi que se font les dieux, c'est-à-dire les figures de l'Etre divin créées par l'imagination des hommes, mais il serait souverainement absurde de prétendre que c'est ainsi que se fait Dieu, comme si l'Etre pouvait résulter des qualificatifs par lesquels on le désigne et comme si ceux-ci ne répondaient pas nécessairement à une réalité objective qu'attestent les efforts incessants de l'esprit humain pour la représenter.

L'école symboliste allemande voit dans les dieux du paganisme les attributs personnifiés d'un être qui embrasse à la fois le fini et l'infini, d'un dieu panthéistique. Il est vrai qu'on a substitué plus récemment au point de vue métaphysique de cette école l'interprétation naturaliste, mais nous avons déjà fait remarquer que les deux systèmes, loin de s'exclure, se concilient dans la doctrine kabbalistique qui voit les attributs divins se répercuter en quelque sorte dans la nature et y donner naissance à une hiérarchie de forces d'ordre inférieur, calquée sur la hiérarchie divine dont elle est le reflet. Ainsi la méthode métaphysique et la méthode naturaliste peuvent être vraies l'une et l'autre, sauf à distinguer dans les divers polythéismes les dieux idéaux ou transcendants et les dieux cosmiques, naturels ou immanents. On n'aurait même aucune peine à montrer qu'un même dieu a été souvent double ou triple, selon qu'il était conçu de l'une ou de l'autre manière, qu'ainsi il y a eu plusieurs Zeus, plusieurs Apollons, plusieurs Hercules, plusieurs Dionysius.

Signalons enfin une autre façon d'isoler les attributs divins qui a dû par conséquent aboutir aux mêmes résultats. Nous voulons parler des qualifications que l'on applique à Dieu en l'appelant par exemple le Dieu de telle ou telle personne ou le Dieu de telle ou telle chose, selon le caractère spécial que l'on veut représenter. Ce procédé très monothéiste et très philosophique a fort bien pu enfanter, par une étrange mais naturelle méprise, la croyance à l'incarnation, d'autant plus que la Kabbale donne le nom de Messie à l'une des émanations divines. Il est incontestable que dans la Bible cette façon de nommer Dieu a pour but de mettre plus particulièrement en relief celui des attributs qui apparaît davantage dans la chose dont on parle, dans l'histoire ou la physionomie du personnage dont il s'agit. Ainsi l'expression de Dieu du ciel et de la terre désigne l'Auteur et le conservateur de la na-

ture; de même, celle de Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob représente Dieu dans l'histoire, la Providence sociale. Ces mots de la bénédiction aux douze tribus: « Que la grâce de *l'apparition du buisson* vienne sur la tête de Joseph » (1) sont dits par allusion à la révélation mosaïque, de même que l'épithète de « Dieu qui trône sur les chérubins » rappelle l'élection d'Israël et l'établissement du vrai culte dans son temple.

Il y a même une autre forme, d'autant plus significative qu'elle est intermédiaire, dans laquelle l'attribut divin est implicite et sa personnification explicite. Quand Jacob appelle son Dieu « le Dieu d'Abraham et la terreur d'Isaac », il y a une intention manifeste de désigner cet aspect spécial de Dieu qui inspirait la crainte d'Isaac, son père.

Enfin le culte, tel surtout que le comprend la Kabbale, nous montre comment se font les dieux. Sans doute il n'y a rien de plus éloigné de l'esprit de cette théologie que la pluralité divine. On l'a même accusée d'être unitaire à l'excès. Cela n'empêche pas qu'on lui reproche également de multiplier par les *Sephiroth* les objets d'adoration. Ce sont là deux accusations qui se détruisent réciproquement. En réalité, la Kabbale nous fournit une explication très intelligible du passage du monothéisme au polythéisme par sa théorie de la personnification des attributs divins ou émanations. Et si l'on nous objecte qu'une pareille théorie, dans l'hébraïsme, facilite même ce passage, nous répondrons sans paradoxe que c'est là le fait de la vérité complète, précisément parce qu'étant complète, elle s'étend jusqu'aux confins extrêmes de l'erreur. La vérité en effet ne finit que là où l'erreur commence, de même que l'erreur ne prend fin que là où commence la vérité.

(1) Deutéronome, XXXIII, 16.

Chapitre Septième

ANTIQUITÉ DU MONOTHÉISME MOSAÏQUE

DIEU ET LES DIEUX

I.

Comparaisons bibliques entre le Dieu d'Israël et les dieux du paganisme.

Ce ne sont pas seulement les noms divins, leurs pluriels, leurs anomalies grammaticales et leur multiplicité qui ont été allégués contre l'antiquité du monothéisme mosaïque. On a encore prétendu signaler une preuve de polythéisme dans les passages de la Bible où le Dieu d'Israël se trouvant comparé avec les dieux des Gentils, ceux-ci paraissent être considérés comme ses égaux.

Nous consacrerons la première partie de ce chapitre à l'examen des textes qu'on nous oppose. Mais tout d'abord nous devons éliminer tous ceux où les comparaisons en question sont faites par les païens eux-mêmes, car il est clair que l'on n'en peut tirer un argument. Lorsque par exemple Laban dit à Jacob : « Que le Dieu d'Abraham et le Dieu de Nachor, que le Dieu de leur père soit juge entre nous ! » (1) le Dieu de Nachor est égalé à celui d'Abraham ; mais en admettant qu'il ne s'agisse pas du même Dieu, nommé si souvent dans la Bible le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, il faut remarquer que Laban est seul à s'exprimer ainsi ; non seulement Jacob n'adopte pas ce langage, mais il a soin de ne jurer que par Celui que craignait Isaac, en sorte que ce passage est plutôt une preuve de l'existence, chez les patriarches, du

(1) Genèse, XXXI, 53.

monothéisme, avec lequel d'ailleurs le fétichisme s'est plus d'une fois allié sans le compromettre radicalement.

Nous commencerons par l'un des textes les plus souvent cités et qui a fourni prétexte aux plus sérieuses objections. Jephté, juge d'Israël, parlant au roi des fils d'Ammon, lui dit: « Ce que ton dieu Kemosch te donne à posséder, ne le posséderais-tu pas? Et tout ce que l'Eternel, notre Dieu, a mis en notre possession devant nous, nous ne le posséderions pas! » (1). Kemosch et l'Eternel ne sont-il pas ici deux dieux considérés comme égaux en puissance? Disons d'abord que dans ce passage, comme dans la plupart des textes polythéistes, les païens y sont pour quelque chose, en ce sens que le discours leur étant adressé, l'interlocuteur se place à leur point de vue et, dans ce cas spécial, Jephté a visiblement l'intention de rappeler au roi d'Ammon l'idée païenne des dieux nationaux et de l'engager à accepter le fait accompli en respectant ce que chaque divinité a fait en faveur de sa nation respective. Si le langage des personnages bibliques était toujours irréprochablement monothéiste, l'histoire sacrée devrait être regardée comme l'œuvre d'un âge sensiblement postérieur. Telle qu'elle est au contraire, elle se teint naturellement de la couleur de l'époque. Nous ne tarderons pas à voir aussi que les Israélites fidèles pouvaient s'exprimer plus ou moins à la manière de Jephté, sans pour cela trahir leur foi unitaire, car celle-ci contenait au nombre de ses doctrines essentielles, et sans offenser en rien le pur monothéisme, la croyance aux *sarim*, anges protecteurs préposés par Dieu aux destinées des nations.

Mais dans le texte qui nous occupe, le langage même de Jephté ne nous paraît pas impliquer que Kemosch était dans sa pensée l'égal du Dieu d'Israël, car dans la suite du message envoyé au roi d'Ammon nous lisons ces paroles significatives: « Je ne t'ai point offensé, et tu agis mal avec moi en me faisant la guerre. Que l'Eternel le Juge, soit aujourd'hui juge entre les enfants d'Israël et les fils d'Ammon! » (2). L'Eternel est donc pris pour l'unique et véritable juge, même quand il s'agit d'un différend entre Ammon et Israël, son empire et sa juridiction s'étendent également sur l'une et l'autre nation. Cette fin du message a un caractère si franchement monothéiste qu'il n'est guère possible en vérité d'attribuer

(1) Juges, XI, 24.
(2) Juges, XI, 27.

les mots du début à une autre cause qu'à la nécessité de se conformer au langage des Gentils.

Un autre fait non moins capital suffirait à éloigner tout doute à cet égard, s'il en pouvait subsister. Nous voyons Moïse, s'adressant non pas à un roi païen, mais aux Israélites, attribuer cette même possession, dont Jephté fait honneur à Kemosch, au Dieu d'Israël et à nul autre qu'à lui. On lit en effet au Deutéronome: « Tu approcheras des enfants d'Ammon. Ne les attaque pas et ne t'engage pas dans un combat avec eux; car je ne te donnerai rien à posséder dans le pays des enfants d'Ammon: c'est aux enfants de Lot que je l'ai donné en propriété » (1). On nous objectera peut-être que le Deutéronome n'est pas de Moïse, que ces croyances monothéistes étaient étrangères à Jephté et à son historien et que la contradiction entre les deux textes est la meilleure preuve de la composition récente du Pentateuque. Mais il est assez difficile de croire que le Deutéronome soit moins ancien que le livre des Juges et quand cela serait, comment supposer que l'écrivain n'aurait pas modifié ce dernier ouvrage dans son propre sens? La phrase du Deutéronome se concilie aisément avec les paroles de Jephté, lorsqu'on interprète celles-ci au point de vue monothéiste, en faisant de Kemosch un de ces *Elohim* entre lesquels le livre de Moïse lui-même nous dit que Dieu a partagé le gouvernement des nations. Or il n'est pas d'une saine critique de rejeter une solution qui non seulement fait disparaître une apparente contradiction entre deux ouvrages, mais qui encore permet de les expliquer l'un par l'autre, et cela pour s'attacher à un autre système qui n'explique rien et qui laisse subsister la contradiction tout entière.

Les critiques modernes qui prétendent que les doctrines juives elles-mêmes étaient modifiées quand il s'agissait de les présenter aux Gentils sous un jour favorable, comme c'est le cas, nous dit-on, pour Philon et Josèphe, devraient être les premiers à admettre, chez les anciens Juifs, l'adoption du langage polythéiste, lorsqu'ils s'adressaient aux païens. C'est ce que ne craint pas de reconnaître à plusieurs reprises Warburton qui voit une concession faite aux préjugés contemporains chaque fois que le Dieu d'Israël paraît considéré comme une divinité locale et tutélaire.

Ce titre même de Dieu d'Israël, rapproché des passages de la Bible où il est question du Dieu d'Ammon, du Dieu d'Edom, etc.,

---

(1) Deutéronome, II, 19.

a paru à certains auteurs une preuve que les anciens Juifs admettaient l'existence de plusieurs divinités. Il faudrait plutôt voir là une preuve en faveur de l'idée d'un Dieu national et ce n'est qu'indirectement, par voie de conséquence, que l'on en pourrait tirer un argument contre le monothéisme israélite. Nous examinerons ces textes et d'autres semblables, lorsqu'il s'agira de répondre à l'accusation faite au judaïsme antique de n'avoir été qu'une religion nationale, accusation que l'on prétend pouvoir baser sur la conception hébraïque de la Divinité. Bornons-nous présentement à étudier les passages qui supposent une certaine comparaison entre le Dieu d'Israël et les dieux du paganisme.

Moïse dit par exemple à Pharaon: « Il en sera ainsi, afin que tu saches que nul n'est semblable à l'Eternel, notre Dieu » (1) et plus loin: « Afin que tu saches que nul n'est semblable à moi sur toute la terre » (2). Dans des cas comme ceux-ci, des païens jouant le rôle d'interlocuteurs ou d'auditeurs, on a pu, nous le répétons, accommoder le langage à leurs idées. Mais les passages qui contiennent des comparaisons de ce genre faites par les personnages bibliques eux-mêmes, sans que les Gentils y soient pour rien, ne peuvent être contestés et ils ne doivent point surprendre ceux qui savent l'extrême extension que le concept du divin avait chez les Hébreux et tout ce que ceux-ci comprenaient spécialement sous le nom d'*Elohim*. De telles expressions apparaissent alors comme une conséquence légitime de la croyance à la présence du divin dans le monde, autrement dit à l'immanence de Dieu dans la création, à la *Schechina* et, par suite, à ses manifestations dans tout ce qu'on entrevoyait, sous ce nom d'*Elohim*, de grand et de fort, de beau, de bon et de vrai.

Il ne faut pas oublier non plus que, du moment que l'on admet l'existence des *sarim*, anges protecteurs, en qualité d'*Elohim* ou divinités des nations, tout en les subordonnant au Dieu Très-Haut, il était naturel qu'on leur comparât le vrai Dieu, pour proclamer qu'il leur était supérieur. Se bornait-on par là à lui reconnaître simplement une dignité suréminente ou voulait-on affirmer au contraire que seul Il possédait le caractère absolument divin, qu'Il était l'unique Dieu digne de ce nom, non plus par participation, mais par essence, et que tous les autres n'étaient que des rayons

(1) Exode, VIII, 6.
(2) Ibid., IX, 14.

détachés de sa lumière? Nous allons voir que cette dernière hypothèse est la seule vraie, non seulement quand il s'agit de professions de foi explicites en dehors de toute idée de comparaison avec les divinités païennes, mais dans ces sortes d'assimilations elles-mêmes qui nous révèlent parfois une intention très marquée chez celui qui parle d'atténuer ce qu'elles lui paraissaient avoir de choquant dans la forme.

Ainsi dans ce texte de l'Exode que nous venons de citer, Moïse, après avoir dit à Pharaon: « Nul n'est semblable à *Avaya,* notre Dieu », lui dit une autre fois, comme pour corriger ce langage: « Afin que tu saches que la terre est à l'Eternel » (1). Dans le cantique d'Anne nous lisons: « Nul n'est saint comme l'Eternel » et aussitôt après: « Il n'y a point d'autre Dieu que toi » (2). Pareillement dans la prière de David après la visite de Nathan: « Que tu es donc grand, Eternel Dieu! car nul n'est semblable à Toi! » et immédiatement l'écrivain sacré, comme s'il se reprenait, ajoute: « et il n'y a point d'autre Dieu que toi! » (3). Peut-on raisonnablement soutenir qu'un monothéisme si absolu à la fin de la phrase n'est que relatif au commencement?

Citons encore deux textes du Deutéronome: « Fut-il jamais un peuple qui entendît la voix d'*Elohim* parlant du milieu du feu, comme tu l'as entendue, et qui soit demeuré vivant? Fut-il jamais un dieu qui essayât de venir prendre à lui une nation du milieu d'une nation? » (4). Mais l'écrivain est si loin de vouloir comparer ici des dieux, tous également dignes de ce nom dans sa pensée, qu'il revendique expressément au verset suivant le caractère divin pour un seul: « Tu as été rendu témoin de ces choses, afin que tu saches qu'*Avaya* est Dieu (*Elohim*), qu'il n'y en a point d'autre! » (5).

Quelques lignes plus haut, dans ce même chapitre, nous lisons: « Quelle est en effet la grande nation qui ait des dieux auprès d'elle, comme nous avons l'Eternel, notre Dieu, toutes les fois que nous l'invoquons? » (6). Il s'agit ici, à n'en pas douter, de dieux proprement dits; le idées de prière et d'exaucement ne permettent pas d'y voir autre chose. Est-ce donc que Moïse reconnaît

(1) Exode, IX, 29.
(2) I Samuel, II, 2.
(3) II Samuel, VII, 22.
(4) Deutéronome, IV, 33-34.
(5) Ibid., verset 35.
(6) Deutéronome, IV, 7.

l'existence d'autres divinités qu'*Avaya?* Assurément ce passage, comme beaucoup d'autres analogues, prouve que les dieux des Gentils n'étaient point pour Moïse des êtres imaginaires, un pur néant, et qu'au contraire il leur reconnaissait une existence réelle, mais il leur attribue si peu le véritable caractère de divinité qu'il proclame que l'Eternel seul est capable d'exaucer les prières. Ce que nous savons des doctrines de Moïse sur la création nous permet d'entrevoir ce qu'il a pu comprendre sous ce nom de dieux (Elohim), nous voulons dire les divers corps célestes ou plutôt les anges qui les animent et dont le prophète hébreu ne songe point à faire de véritables dieux, puisqu'il nous a raconté leur genèse, en nous rapportant celle des astres dont ils sont les esprits et avec lesquels les païens les ont si souvent confondus dans leur culte [1].

Sans doute le danger des comparaisons de ce genre est de donner à entendre qu'il peut exister dans la pensée de l'écrivain une certaine égalité, sinon de dignité, du moins de nature entre le Dieu d'Israël et les divinités païennes, mais que ces difficultés apparentes puissent s'expliquer sans que le pur monothéisme en demeure le moins du monde compromis, tout ce que nous avons dit jusqu'ici de la nature et du rôle des Elohim nous paraît l'avoir clairement démontré.

II.

Idolâtrie des Israélites.

Un autre argument des adversaires de l'inspiration biblique contre le monothéisme mosaïque consiste à dire que les Israélites ont, à maintes reprises, fait acte d'idolâtrie, et ils trouvent pour

[1] Ne pourrait-on pas, en généralisant cette méthode, dire que dans le récit de la création du monde physique, Moïse a sous-entendu celle du monde spirituel? Devançant de quarante siècles les conclusions de la science moderne, Moïse a vu ainsi dans l'esprit et la matière, soit au ciel, soit sur la terre, un seul et même être, selon qu'il est envisagé du dedans ou du dehors ou, pour employer les termes bibliques par-devant (*panim*) ou par-derrière (*ahor*), ce qui est devant ou intérieur étant la pensée, l'esprit, ce qui est derrière ou extérieur le corps, la matière. Un parallélisme des psaumes nous offre pour ce qui concerne le mot *panim* un exemple de synonymie avec le mot *rouah*, esprit : « Où irai-je loin de ton esprit (*mèrouhécha*)? Où fuirai-je loin de ta face (*mippanécha*)? » (Ps. CXXXIX, 7). Quant au mot *ahor*, il a peut-être suivi pour le sens cette gradation : ce qui est derrière (*ahor*), c'est le *dos* (*gab*) et de *gab* dérive évidemment *ghev* (*corps*).

l'établir des textes en si grand nombre qu'en vérité ils n'ont que l'embarras du choix.

Mais la Bible ne déclare-t-elle pas expressément que ce furent des divinités étrangères qu'adorait ainsi Israël, par opposition à Celui qui était le seul vrai Dieu des Hébreux, ce qui fait supposer que le monothéisme israélite existait déjà? Sans doute les Ecritures elles-mêmes, le livre de Josué par exemple, attestent que les ancêtres d'Israël ont été idolâtres. Mais il y a une grande différence entre les déclarations des écrivains sacrés et les conjectures des critiques modernes, attendu que l'idée monothéiste, quoique déjà très claire depuis l'époque d'Abraham, a toujours été, d'après la Bible, se précisant et se généralisant davantage en Israël, contrairement à ce qui se passait chez les autres peuples où la croyance au vrai Dieu, qui s'était conservée longtemps encore, devenait de plus en plus rare, de plus en plus obscure.

En outre, les prophètes du VIIIe siècle qui, au dire des mêmes critiques, auraient été les créateurs et non pas simplement les apôtres du mosaïsme, nous présentent incontestablement cette religion comme fort ancienne et en demandent la restauration dans sa pureté première. Auraient-ils pu tenir de tels discours à une génération non seulement polythéiste en général, mais qui, nous dit-on, n'aurait pas eu le moindre souvenir d'un culte semblable à celui que lui prêchaient les prophètes?

Il faut remarquer que nulle part dans le Pentateuque il n'est question de Baal, d'Aschéra, ni d'Astarté comme nous devrions nous y attendre, si nous avions là un document postérieur à Isaïe. M. Kuenen, qui assigne au Deutéronome un siècle de moins qu'aux écrits de ce prophète, est bien obligé d'en convenir: « Elle (Astarté) n'est citée nulle part dans le Pentateuque. La déesse était pourtant connue dès une haute antiquité sur les côtes de la Syrie et à l'est du Jourdain où se trouve la ville d'Asteroth Karnaïm (Astarté aux deux cornes) ».

Ajoutons que c'est le comble de l'ignorance ou de la légèreté que d'écrire comme le fait ensuite le même auteur: « Qu'est-ce que les bénédictions de la lune que récitent encore les israélites du 7 au 16 de chaque néoménie, le soir, quand se lève l'astre nocturne, sinon un reste de ce vieux culte naturaliste? Ils disent par trois fois: Que ce soit pour nous un bon signe et un heureux présage pour nous et pour tout Israël! En adressant cette prière à la lune nouvelle, Israël s'élance au-devant d'elle et ajoute, les yeux toujours

fixés sur le croissant céleste: De même que je m'élance vers toi et ne puis t'atteindre, qu'ainsi mes ennemis ne puissent m'atteindre pour me faire du mal! ». Si les bénédictions qui ne s'adressent pas à la lune, mais à Dieu au sujet de la lune (1) étaient un reste persistant d'idolâtrie comme l'imagine cet auteur, il en faudrait dire autant du soleil (2) et des étoiles, de la mer et des montagnes, des éclairs et du tonnerre, des fleurs et des fruits, des monstres et de toute belle créature, puisque pour tout cela il est prescrit à l'israélite de dire à Dieu une bénédiction spéciale (3). Mais la vérité est précisement le contraire de ce qu'affirme M. Kuenen; il est interdit de regarder l'astre nocturne en prononçant la bénédiction que l'on adresse à Dieu à son sujet, comme de ployer les genoux pendant cette prière, afin d'eviter la plus lointaine apparence d'idolâtrie.

On se tromperait grandement d'ailleurs en cherchant une preuve de polythéisme dans les emprunts réels qu'Israël a faits, à différentes époques, au paganisme et même dans les actes formels d'idolâtrie qui peuvent à juste titre lui être reprochés; nous allons voir en effet, en poursuivant notre étude, que si les rites étrangers au mosaïsme que les Juifs ont parfois adoptés étaient répréhensibles, leur culte n'en demeurait par moins au fond monothéiste.

Il nous faut auparavant aborder une objection faite au monothéisme mosaïque et qui est en apparence bien plus sérieuse que les précédentes. Nous voulons parler du rite étrange d'Azazel dans lequel les adversaires de l'inspiration biblique voient une divinité formellement opposée a Avayà. Nous aurons la satisfaction de constater que cette accusation aboutit, en dernière analyse, a démontrer la légitimité et la nécessité de la théologie kabbalistique. Ceux qui persisteraient en effet à repousser les explications de la Kabbale devraient nous fournir une autre solution de la difficulté.

(1) Cette *beracha* (bénédiction) est la suivante: « Béni sois-Tu, Eternel, notre Dieu, Roi du monde, qui par ta parole as créé les cieux et d'un souffle de ta bouche, tout ce qui les peuple... Béni sois-Tu, Eternel, qui renouvelles les mois. » Après quoi on ajoute: « Béni soit Celui qui t'a formée! Béni soit Celui que t'a faite! Béni soit ton Auteur! Béni soit ton Créateur! » (*Note des éditeurs*).

(2) La bénédiction du soleil, *birkath hahamma*, est prescrite tous les 18 ans; on trouvera les autres dans tous les rituels du prière.

(3) Il en est une que l'israélite doit dire, lorsqu'il recontre un non-juif, savant illustre (ou critique judicieux): Béni soi-Tu Eternel, notre Dieu, Roi du monde, qui donnes une part de Ta science aux créatures humaines, שנתן מחכמתו לבשר ודם (*Note des éditeurs*).

ce qui est tout simplement impossible, ou se résigner à ne voir dans le mosaïsme qu'une forme encore imparfaite de monothéisme où persistaient, plus ou moins confusément, les anciennes tendances dualistes et polythéistes.

III.

Le rite d'Azazel et la Kabbale.

« Jhvh » (1) le Dieu d'Israël, et un être inconnu nommé Azazel se trouvent mis en parallèle dans un rite singulier dont nous lisons la description dans le Lévitique parmi les prescriptions relatives à la fête annuelle des Expiations. Le sort est jeté sur deux boucs, un sort pour Avaya et un sort pour Azazel « et le bouc sur lequel est tombé le sort pour Azazel sera placé vivant devant Avaya, afin qu'il serve à faire l'expiation et qu'il soit lâché dans le désert pour Azazel » (2).

N'est-ce pas là l'indice de croyances dualistes au sein du mosaïsme? C'est ce que l'on est obligé d'admettre inévitablement si l'on se refuse à voir dans Azazel un des attributs de Dieu, sa rigoureuse justice sous forme hypostatique. Tel est en effet à cet égard l'enseignement de la Kabbale qui seule professe la distinction des attributs divins et seule peut expliquer qu'un sacrifice spécial soit institué en l'honneur de l'un d'eux, puisqu'elle approuve qu'on aille à Dieu par autant de voies qu'il a d'attributs et que l'intention de l'adorateur s'arrête sur celui d'entre eux qui répond plus particulièrement à ses besoins du moment. La Kabbale nous laisse-t-elle donc supposer que, dans ce rite d'Azazel, Avaya, qui représente Dieu dans sa parfaite unité, se trouve en opposition avec un de ses attributs? Les doctrines qu'elle propose permettent d'éviter cette interprétation choquante, car elles nous font voir dans le tétragramme, comme dans chacun des autres noms divins, une des émanations de Dieu, un de ses aspects particuliers (3). Il n'est guère possible de douter que cette explication ne soit dans l'esprit du mosaïsme après la fameuse distinction que Moïse établit

(1) *Schem Avaya* d'après les Rabbins.

(2) Lévitique. XVI, 10, 11.

(3) En hébreu Parzouf, ce qui équivaut au *prosopon* grec et à la *persona* des Latins qui, par un fâcheux malentendu, a donné naissance à la Trinité chrétienne.

entre Schaddaï et Avaya, comme après celle que Dieu fait lui-même à Moïse entre Ehié [1] et Avaya dans la vision du buisson ardent.

Dans le personnage d'Azazel du Pentateuque, nous voyons poindre confusément l'idée d'un antagoniste et la démonologie prendre naissance à la source même d'où nous avons tiré le polythéisme; la pluralité des attributs divins et l'opposition que l'on suppose exister entre eux en sont respectivement la cause. C'est d'ailleurs un fait reconnu et qui vient confirmer nos suppositions que la démonologie et l'angélologie ont été au commencement une seule et même chose. De même l'angélologie ne se distinguait guère de la théorie des attributs divins, les anges se confondant avec Dieu dont ils prenaient le nom, la voix et les prérogatives. Ainsi la démonologie elle-même a sa première racine dans l'ordre des émanations du monde divin. Elle commence à apparaître alors que se fait jour la distinction des attributs et se précise de plus en plus, à mesure que le fleuve émanatiste s'éloigne de sa source et que, de degré en degré, la différence, la limite s'accentuent davantage. Ce n'est pas en cela que réside nécessairement le mal, car il y a la bonne et la mauvaise limite, selon que l'harmonie se trouve maintenue entre les choses devenues distinctes ou que la discorde s'introduit entre elles, l'amour et la haine apparaissant alors comme les deux principes contraires, ainsi que le voulait une des anciennes philosophies de la Grèce. Comprise dans ce sens, la démonologie se rattache au monde divin comme les dieux du polythéisme au Dieu unique, non seulement parce que, selon une très ancienne opinion, les dieux des païens n'étaient que des démons, mais encore parce que le monde qu'ils composaient ne se distinguant guère, à l'origine, du monde angélique, ni le monde angélique du monde divin, tout se trouve ramené à l'Unité suprême dans laquelle est la source de toute vie et qui doit finalement tout absorber, quand, selon l'enseignement de la Kabbale, le poison (*sam*) étant retranché de *Samael*, le démon, il ne restera plus que Dieu (*El*), quand l'enfer lui-même sera purifié et annexé au paradis.

M. Havet a fait observer avec beaucoup de raison que la doctrine du démon était bien vague, bien peu définie, avant la captivité de Babylone, puisque, d'après le livre de Job, Satan, malgré son caractère déjà vicieux, prenait encore place parmi les fils de Dieu.

---

[1] Ehié ascher Ehié, je suis celui qui est, Exode, III, 14.

A une époque plus reculée, celui qui un jour deviendra Satan est bien moins éloigné encore de la Divinité, nous voulons dire qu'Azazel, qui contient Satan en germe, est plus près de la source divine que Satan dans ses meilleurs jours, lorsqu'il siège dans l'assemblée des Benè Elohim.

Disons à ce propos que si les évolutions successives que parcourent les doctrines sont, comme l'enseigne la saine critique, une règle sûre pour déterminer la date des livres qui les contiennent, il n'est pas douteux que l'état où nous voyons la théorie satanique dans le Lévitique ne soit celui qui convienne le mieux à ce document dans l'hypothèse de l'origine mosaïque du Pentateuque, tandis que l'on devrait s'attendre à y trouver une doctrine toute différente ou considérablement développée, si le livre datait des dernières années du premier temple ou de l'époque de la captivité de Babylone. On s'en convaincra aisément en comparant par exemple l'Azazel du Lévitique et le Satan de Zacharie. Il est vrai qu'il existe un ouvrage que nous croyons contemporain du Lévitique et qui renferme cependant une doctrine de Satan plus complète que celle de ce dernier livre et plus semblable par conséquent à celle de Zacharie sur ce même sujet. Nous voulons parler du serpent de la Genèse et de son rôle éminemment satanique, surtout de son caractère d'éternel antagoniste de Dieu qui s'y trouve explicitement indiqué. Ce n'est pas ici le lieu de nous étendre longuement sur cet anachronisme. Contentons-nous de dire que deux explications sont possibles. La pensée religieuse, quoique progressive dans les voies et les bornes déterminées par la révélation, qui ne fait que marquer la direction et transmettre le mouvement, a parfois des anticipations sur l'avenir, comme il arrive dans tous les autres ordres de la pensée. On peut dire aussi que l'échelle du mal est immense et que sa plus lointaine racine, qui n'est pas le mal, mais son point de départ possible, sa force potentielle, se trouve à la limite elle-même, à la première distinction entre les attributs dans le monde divin et que, en s'harmonisant avec eux, elle est susceptible de bonté. C'est vraiment à cette première racine que se rattacherait Azazel.

Mais au-delà, plus bas que cette source première, la limite s'accentuant davantage, une nouvelle distinction intervient. Alors prennent naissance des formes, des états où la discorde, l'antagonisme sont de plus en plus marqués. Alors apparaissent le serpent de la Genèse et d'autres figures analogues. En un mot la première

distinction se fonde sur une différence subjective dans le développement progressif de la pensée religieuse et la seconde sur une différence objective dans la nature même des choses. Ce qui est indubitable, c'est que plus ou moins précisé, l'antagonisme est partout visible dans les Ecritures, à quelque date qu'il apparaisse et quelque nom, forme ou rôle qu'il revête. Mais au fond de cette doctrine, même la plus développée, l'unité se retrouve, Satan rentre dans l'économie universelle et quand il travaille en apparence contre la volonté de Dieu, ses actions aboutissent à l'accomplissement de cette volonté. Il en est de l'ordre moral comme du domaine de l'histoire. « Les actes conscients ou inconscients des individus, dit M. Reinach, contribuent à hâter la réalisation de la fin suprême, quand même ils paraissent la combattre; l'histoire et la philosophie de tous les temps nous l'apprennent à l'évidence. Ce n'est pas sans une raison profonde que Gœthe a appelé Méphistophélès (le diable): une partie de cette force qui veut toujours le mal et ne crée que le bien » (1). Le Talmud contient une légende qui exprime une idée non moins belle et non moins philosophique: un rabbin ayant un jour émis cette opinion que Satan et Peninna (2) n'ont agi que dans une religieuse intention, Satan apparut aussitôt et vint baiser les genoux du docteur.

Voilà comment l'objection que l'on prétendait tirer du rite d'Azazel contre le monothéisme devient simplement un argument pour légitimer la Kabbale. Celle-ci nous permettrait même d'aller plus loin encore. D'après le système du *berour* ou assimilation de ce qu'il y avait de bon et de vrai dans le paganisme, il ne serait pas impossible que le nom d'Azazel, déjà connu et vénéré chez les païens, eût été hardiment adopté et sanctifié par Moïse pour représenter un des attributs divins, qui lui parut assez bien exprimé par ce nom et par l'idée qu'on y attachait. Il s'élevait par là à un point de vue plus haut et plus synthétique que par le tétragramme seul qui devient alors, dans ce rite, l'un des deux aspects auxquels on veut rendre hommage. Nous pouvons nous en convaincre en consultant l'arbre généalogique des *Sephiroth* où le tétragramme, tout en s'appliquant à chacune d'elles d'après la ponctuation, est

---

(1) ... ein Teil von jener Kraft
Die stets das Böse will und nur das Gute schafft.

(2) Rivale d'Anne, femme d'Elkana: « Il avait deux femmes dont l'une s'appelait Anne et l'autre Peninna; Peninna avait des enfants, mais Anne n'en avait point ». I Samuel, I, 2.

cependant incontestablement le nom propre d'une seule d'entre elles. Cette *sephira*, par la place qu'elle occupe, marque précisément l'antithèse de celle qui serait représentée par le nom d'*Azazel*, car ce mot par sa racine *azaz*, force, exprime exactement le même sens que le nom ordinaire de cette *sephira* qui est *gheboura*, la force (1).

L'un et l'autre, comme les autres couples ou syzigies, s'unifient dans leur mère commune *Bina*, qui est l'unité de leur dualité et à cause de cela porte le double nom de Avaya Elohim, ou plutôt « Jhvh » lu Elohim, c'est-à-dire Avaya qui comprend les Elohim, les *Sephiroth*, types ou modèles de ces informes copies qui sont les faux dieux des Gentils. A cette sublime hauteur, toute distinction disparaît et comme les distinctions terrestres ont leur cause et leur point de départ dans celles d'en haut, elles cessent avec celles-ci à la *Bina*, point ineffable de jonction: là, il n'y a plus rien de licite ou d'illicite, de bon ou de mauvais, de pur ou d'impur, de sacré ou de profane, tout est légitime, bon, pur et sacré, car c'est l'ordre extra-cosmique. C'est la raison pour laquelle certains mystiques comme les gnostiques, les pseudo-Kabbalistes et certaines sectes chrétiennes, s'imaginant vivre déjà dans le monde à venir sur le *plan de la liberté*, qui est précisément le nom donné à la

(1) Rappelons pour l'intelligence de ce passage la composition de l'arbre de la Kabbale, אילן הקבלה:

KETER כתר *Couronne*

BINA בינה *Intelligence* | HOCHMA חכמה *Sagesse*

GHEBOURA גבורה *Force* | HESED חסד *Grâce*

TIFERETH תפארת *Beauté*

HOD הוד *Gloire* | NETSAH נצח *Victoire*

YESOD יסוד *Fondement*

MALKOUTH מלכות *Royaume*

MALKOUTH מלכות *Royaume*

YESOD יסוד *Fondement*

NÉTSAH נצח *Victoire* | HOD הוד *Gloire*

TIFERETH תפארת *Beauté*

HESED חסד *Grâce* | GHEBOURA גבורה *Force*

HOCHMA חכמה *Sagesse* | BINA בינה *Intelligence*

KETER כתר *Couronne*

Bina, et non contents de proclamer l'abolition de la loi cérémonielle, s'affranchirent même des lois morales et scandalisèrent le monde par leurs excès.

Mais ni Moïse, ni la Kabbale ne doivent être rendus responsables de ces abus, car nous vivons dans le fini, sous l'empire des *Sephiroth*, et par là nous sommes soumis aux distinctions qui sont les effets de la limite. Toutefois, de même que dans la nature il y a, d'un règne à l'autre, des anneaux de jonction, ainsi il en existe d'un plan à l'autre dans le monde supranaturel. Il arrive donc parfois que Moïse s'élève et élève son culte à ce point où toute distinction disparaît et que par conséquent il permet et sanctionne certains actes prohibés d'une manière générale par des préceptes formels. Faut-il rappeler les deux chérubins d'or placés aux deux extrémités du propitiatoire, c'est-à-dire dans la partie la plus vénérée du sanctuaire, malgré la rigoureuse interdiction du culte des images; le sacrifice de la vache rousse célébré solennellement hors du temple; les victimes immolées par *arrisa* (section de la tête par derrière) contre la règle ordinaire des sacrifices; les deux oiseaux offerts pour la purification de la lèpre et dont l'un était lâché vivant; le *schaatnez,* tissage de la laine et du lin dans une même étoffe, défendu à tout israélite et imposé pour le vêtement sacerdotal des fils d'Aaron; le travail interdit à tous le jour du sabbat et commandé ce même jour dans l'intérieur du temple aux ministres du culte; le pain levé proscrit pour l'usage rituélique des prêtres et rendu obligatoire pour l'oblation de la Pentecôte. Or nous croyons que le rite du jour des Expiations, qui place Azazel en face d'Avaya, loin d'indiquer un antagonisme radical et essentiel à la façon du dualisme manichéen, marque au contraire une ascension vers l'unité supérieure; c'est une de ces contradictions qui se concilient à une certaine hauteur, au point où réside, comme dirait Hegel, l'identité des contraires.

Et voici un fait qu'on peut bien attribuer à un étrange hasard, mais qui est en tout cas une solennelle confirmation de nos idées. c'est que le jour du Kippour, le seul jour dans l'année où s'accomplissait le rite équivoque d'Azazel et où le culte était célébré en face des Chérubins, est placé par les Kabbalistes sous l'invocation de la *Bina*, c'est-à-dire de cette unité supérieure où tous les attributs se confondent, où aucune distinction n'est encore visible, où tout est bon, saint, légitime, en un mot, divin.

IV.

Emprunts religieux faits aux païens par les Israélites.

Nous avons dit que le nom d'Azazel peut avoir été emprunté au paganisme. Un autre nom païen se présente lui aussi en Israël avec une signification parfaitement orthodoxe, c'est celui de Baal.

Un texte d'Osée, d'obscur qu'il était, devient lumineux si l'on se place à ce point de vue. Le prophète prévoit des jours où Israël, abandonnant ses erreurs polythéistes, reviendra à son Dieu et voici comment il s'exprime : « En ce jour-là, dit l'Eternel, tu m'appelleras : Mon époux (*ischi*) ! tu ne m'appelleras plus : Mon maître (*baali*) ! J'ôterai de sa bouche les noms des Baals, afin qu'on ne les mentionne plus par leurs noms » (1). La différence existant dans la pensée du prophète entre les deux mots *ischi* et *baali* n'est pas celle qui résulte de la traduction, car *baali* signifie également mon époux et le terme qui rendrait le mieux le sens de *mon maître* serait *adoni*. La vérité est que le Dieu d'Israël avait été désigné sous le nom de *Baal* en même temps qu'on l'appelait aussi *Adonaï*. Que signifie donc la prédiction d'Osée et pourquoi condamne-t-il ce nom ? La fin du passage cité nous l'apprend : « J'ôterai de sa bouche les noms des Baals afin qu'on ne les mentionne plus par leurs noms ». Il résulte évidemment de ce texte que l'adoration du vrai Dieu sous le nom de Baal créait le danger de tomber dans le culte des Baals de la Palestine et de la Phénicie ; c'est donc pour éviter la tentation d'idolâtrie que l'invocation de ce nom est interdite. Pour ceux que surprendrait notre explication nous dirons que le nom d'Ahoura-Mazda, le dieu bon du Zend Avesta, a pareillement été donné par les Juifs au Dieu d'Israël. On lit en effet dans Tosaphoth (2) à propos de la mère de Sapor, roi de Perse, Iphra Ohoura : « On interprète ce mot par *grâce qui vient du vrai Dieu* (*hammakom*), car, dit-on, Ahoura, c'est le nom de la Schechina ».

Les noms des dieux païens ont donc souvent appartenu au Dieu d'Israël. Le paganisme les a parfois empruntés aux Juifs de même qu'il est arrivé à ceux-ci de les prendre aux païens. Il n'y a pas lieu de s'étonner par conséquent, encore moins de se scandaliser,

(1) Osée, II, 18-19.

(2) Batra, fol. 8.

s'il est fait quelquefois mention de ces noms avec respect. Ainsi devient intelligible le passage suivant de Moïse: « Vous observerez tout ce que je vous ai dit, et vous ne prononcerez point le nom d'autres dieux; qu'on ne l'entende point sortir de votre bouche » (1). Ce passage offre une analogie évidente avec celui d'Osée qui ne fait qu'appliquer à un cas spécial, et presque dans les mêmes termes, la prohibition générale de Moïse, ce qui prouve, pour le dire en passant, que le Pentateuque était connu, observé et invoqué comme autorité à l'époque du prophète Osée. Le texte mosaïque témoigne que l'on faisait des noms polythéistes un usage innocent et religieux, car il ne s'agit pas ici d'une nouvelle condamnation de l'idolâtrie, ni de la simple interdiction de prononcer des noms étrangers, défense toute superstitieuse à laquelle Moïse ne nous a pas habitués. On ne saurait trouver de motif plus acceptable que le fondement historique dont nous venons de parler, c'est-à-dire l'usage très légitime que les Juifs faisaient précédemment de ces noms pour désigner le vrai Dieu, mais que le législateur se voit dans la nécessité d'interdire pour ôter tout prétexte à l'idolâtrie.

L'une des plus importantes prophéties vient à l'appui de notre explication. Quand Zacharie annonce « qu'en ce jour-là, Dieu sera un et son nom, un » (2) il est permis de croire que le prophète n'entend pas simplement dire que Dieu était jusqu'alors adoré sous d'autres noms par les Gentils, qui désormais n'en reconnaîtront plus qu'un seul, mais encore qu'Israël, habitué à se servir, pour désigner le vrai Dieu, de noms que les païens avaient profanés en altérant la signification, n'imploiera plus désormais que le tétragramme reçu par tous comme le seul nom sacré. Peut-être aussi ces mots: « Son nom sera un » ne signifient-ils pas que Dieu n'aura plus chez tous les hommes qu'un seul et même nom, mais bien que sous les mêmes noms différents, il sera universellement adoré.

Nous avons vu plus haut que les noms de Dieu étaient connus des païens et qu'il leur arrivait d'en profaner l'usage; ce fut même là avons-nous dit, le commencement du polythéisme. Peut-être l'application que l'on fit aux dieux du paganisme des noms donnés au Dieu d'Israël se confond-elle avec celle que l'on en fit aux anges. Quoi qu'il en soit voici un texte d'Isaïe qui confirme plei-

(1) Exode, XXIII, 13.
(2) Zacharie, XIV, 9.

nement nos explications sur l'abus des noms divins : « Je suis Avaya, c'est là mon nom ; et je ne donnerai pas ma gloire à un autre ni mon honneur aux idoles » (1). Il est évident que dans ce passage le prophète a présente à l'esprit la profanation que l'on faisait des noms sacrés en les appliquant aux fausses divinités et que, pour cette raison, il proclame que le nom de Dieu est incommunicable.

L'instinct d'unité religieuse que possédaient les Israélites fut la cause des pratiques idolâtriques qu'ils introduisirent à diverses reprises dans leur propre culte en s'imaginant par là être agréables à Dieu, car c'est bien Avaya qu'ils croyaient honorer lorsqu'ils adoptaient les formes religieuses des autres peuples qui l'adoraient sous d'autres noms. On comprend ainsi les termes dans lesquels Dieu leur reproche de sacrifier leurs enfants à Baal, c'est-à-dire à Dieu même conçu par eux selon les doctrines baalistes : « Ils ont bâti des hauts lieux à Baal, pour brûler leurs enfants au feu en holocaustes à Baal, ce que je n'avais ni ordonné ni prescrit, ce qui ne m'était point venu à la pensée » (2). Ce qui est en effet condamné ici, ce n'est pas l'objet même de l'adoration, mais la forme illégale du culte. Si les Israélites par les pratiques religieuses auxquelles ils se livraient avaient eu l'intention d'adorer, sous le nom de Baal, une autre Divinité qu'Avaya, le langage du prophète serait incompréhensible. Le texte signifie bien : Comment pouvez-vous penser m'honorer par un culte que je ne vous ai point prescrit et que j'ai en horreur ? Si le veau d'or dans le désert et l'idole de Michée portent le nom sacré du tétragramme, la cause est identique : les Juifs se persuadaient que le culte qu'ils voyaient en usage chez les Gentils devait également plaire au Dieu d'Israël, car ils avaient l'intuition que ce que tous adoraient sous des formes diverses, c'était un seul et même Dieu.

V.

Vanité des dieux du paganisme d'après les conceptions bibliques.

Nous aurions pu réfuter les objections qui sont faites au monothéisme mosaïque en prouvant simplement, ce qui nous eût été facile, que d'une manière générale les dieux du paganisme ne sont, aux yeux des écrivains sacrés, qu'un pur néant. Mais tant d'autres

(1) Isaïe, XLII, 8.
(2) Jérémie, XIX, 5.

textes semblent établir le contraire que nous avons cru suivre un procédé plus scientifique et obtenir une démonstration plus complète en étudiant avec soin les passages allégués en faveur du prétendu polythéisme israélite. L'examen que nous avons fait de ces derniers nous permet du moins, nous semble-t-il, de conclure qu'au point de vue de la religion d'Israël les divinités païennes étaient conçues tout autrement que par les Gentils eux-mêmes. C'est ce que nous nous sommes efforcé jusqu'à présent de mettre en lumière et en étudiant maintenant brièvement les textes qui prouvent l'inanité des dieux du paganisme, nous achèverons de donner à cet égard la véritable physionomie du judaïsme antique, en même temps que nous repousserons définitivement l'accusation de polythéisme.

Peut-être entrevoit-on déjà, ce que nous espérons démontrer clairement plus tard, que tous ces passages en apparence contradictoires se concilient parfaitement dans une doctrine supérieure, d'après laquelle la Bible affirme la réalité des dieux et le rôle qu'ils jouent dans l'ordre universel, lorsqu'elle s'exprime librement au point de vue strictement israélite en dehors de toute controverse avec les païens, tandis qu'elle nie énergiquement leur existence quand il s'agit de combattre les prétentions des polythéistes d'égaler leurs divinités particulières au Dieu unique, dont celles-ci n'étaient que des attributs ou des aspects détachés.

Rappelons en premier lieu les textes innombrables où la divinité est revendiquée pour Avaya seul. Les noms mêmes que portent en hébreu les dieux des Gentils prouvent que pour les Juifs les dieux, tels que se les imaginent les païens, ne sont rien. Le mot *elil*, idole, que nous trouvons dans le Pentateuque, dans les prophètes et dans les psaumes, est à notre avis composé de *al*, négation et *el*, dieu, *al-el*, non-dieu. L'euphonie avec *Elohim* doit avoir contribué au choix de ce nom, car l'on sait la prédilection de la Bible pour ces sortes d'assonnances quand il s'agit d'exprimer des idées opposées, probablement pour mettre l'antithèse plus en relief par le contraste de la ressemblance du son. Un texte du Deutéronome confirme notre interprétation étymologique : « Ils ont excité ma jalousie par ce qui n'est point Dieu ; ils m'ont irrité par leurs vaines idoles ; et moi, j'exciterai leur jalousie par ce qui n'est point un peuple, je les irriterai par une nation insensée » (1).

(1) Deutéronome, XXXII, 21.

De même dans Osée, la fille de Gomer porte le nom symbolique de *Lo-Ruchama* (non prise en piété) et son fils celui de *Lo-Ammi* (non mon peuple). Un verset de Jérémie traduit en termes aussi clairs que possible ce nom d'*elil*, non-dieu: « Y a-t-il une nation qui change ses dieux, quoiqu'ils ne soient pas des Dieux et mon peuple a changé sa gloire contre ce qui n'est d'aucun secours » (1).

Les faux dieux ont un autre nom qu'il nous faut mentionner, bien qu'il ne figure que rarement dans la Bible; c'est celui de *mèthim*, morts. Au psaume CVI^e nous lisons: « Ils s'attachèrent à Baal-Peor et mangèrent des victimes sacrifiées aux morts (*mèthim*) » (2); et dans Isaïe: « Un peuple ne consultera-t-il pas son Dieu? S'adressera-t-il aux morts en faveur des vivants? » (3). Ce nom de *morts* paraît donné ici aux faux dieux par opposition au nom de Dieu vivant, *El haï*, que porte souvent le vrai Dieu dans la Bible; peut-être aussi faut-il y voir une allusion aux fables païennes qui parlaient de naissance et de mort des dieux. Quelle que soit l'hypothèse que l'on adopte, l'intention de leur dénier non seulement la divinité, mais l'existence même, est manifeste.

Deux autres appellations moins négatives à proprement parler, mais plus concluantes en faveur de notre thèse, sont celles de *schèdim* et *seïrim*. Nous trouvons la première d'abord dans le Pentateuque, puis dans les Psaumes: « Ils ont sacrifié aux idoles (*schèdim*) qui ne sont pas Dieu (*Eloah*, au singulier), à des *Elohim* qu'ils ne connaissaient point » (4). « Ils sacrifièrent leurs fils et leurs filles aux idoles (*schèdim*), ils répandirent le sang innocent, le sang de leurs fils et de leurs filles qu'ils immolèrent aux idoles de Canaan » (5). L'étymologie de ce mot *schèdim* nous révèle l'idée de force et, dans son application aux dieux du paganisme, de puissance malfaisante (6), car c'était sous ce caractère-là que l'on envisageait à l'ordinaire les dieux des peuples vaincus, des ennemis ou simplement des étrangers.

La seconde épithète se trouve dans le Lévitique: « Ils n'offriront plus leurs sacrifices aux *seïrim*, avec lesquels ils se prosti-

(1) Jérémie, II, 11.

(2) Psaume CVI, 28.

(3) Isaïe, VIII, 19.

(4) Deutéronome, XXXII, 17.

(5) Psaume CVI, 37.

(6) La racine שדד ou שוד a le sens de validus fuit, vim intulit, violenter egit. Les LXX traduisent le mot *Schèdim* par δαιμόνια.

tuent » (1). La suite du passage du Deutéronome plus haut cité renferme une allusion évidente au culte des *seïrim*: « Ils ont sacrifié aux *schèdim* qui ne sont pas Dieu, à des *Elohim* qu'ils ne connaissaient point, nouveaux, venus depuis peu et que vos pères n'avaient pas craints », et, pour traduire littéralement — car le mot employé ici est celui dont dérive le nom des *seïrim* — « que vos pères n'avaient point *séiré* » (2). D'après la racine du mot, c'est, comme pour les *schèdim*, de la force désordonnée qu'il s'agit ici (3).

La Bible ne se borne pas à proclamer l'inanité des dieux du paganisme par les termes qu'elle emploie pour les désigner; elle nie encore leur divinité de la façon la plus formelle. Nous laisserons de côté les innombrables passages qui jettent sur les idoles l'opprobre et le ridicule, car on pourrait nous objecter que les écrivains sacrés ont seulement en vue les statues ou les images et non point les dieux eux-mêmes dont elles étaient la représentation. Voici quelques exemples qui paraîtront plus probants. « Samuel dit au peuple: N'ayez point de crainte! Vous avez fait tout ce mal, mais ne vous détournez pas de l'Eternel, et servez l'Eternel de tout votre cœur. Ne vous en détournez pas; sinon vous iriez après des choses de néant (4), qui n'apportent ni profit ni délivrance, parce que ce sont des choses de néant » (5). Et Ezéchias, dans sa prière: « Il est vrai, ô Eternel! que les rois d'Assyrie ont détruit les nations et ravagé leur pays, et qu'ils ont jeté leurs dieux dans le feu; mais ce n'étaient point des dieux, c'étaient des ouvrages de mains d'homme, du bois et de la pierre, et ils les ont anéantis » (6). Dans ce passage, bien qu'il soit question des images, il n'est pas douteux que les divinités elles-mêmes ne soient considérées comme inexistantes. Ecoutons encore les paroles de David: « L'Eternel est grand et très digne de louange, il est redoutable par-dessus tous les dieux; car tous les dieux des gentils sont de vaines idoles (*élilim*), mais l'Eternel a créé les cieux » (7). Aux yeux de l'écrivain sacré, celui qui a créé les cieux n'est pas seulement Dieu, il est le seul Dieu possible, puisqu'il a appelé à l'existence la totalité

---

(1) Lévitique, XVII, 7.

(2) לא שערום אבותיכם Deutéronome, XXXII, 17.

(3) La racine שער exprime l'idée de bouleversement, tempête.

(4) Tohu תהו c'est le mot du début de la Genèse: La terre était tohu-bohu.

(5) I Samuel, XII, 20.

(6) II Rois, XIX, 18.

(7) I Chroniques, XVI, 26.

des êtres et qu'ainsi il n'en est aucun qui ne lui doive la vie. Enfin, lorsque Elie reproche au peuple de clocher des deux côtés, il s'écrie: « Si c'est Avaya qui est Dieu, allez après lui! si c'est Baal, allez après lui! » Et l'épreuve terminée, toute la foule confesse d'une seule voix; « C'est Avaya qui est Dieu! c'est Avaya qui est Dieu! » (1). Pour les Juifs, comme pour Elie qui leur adresse la parole, il ne peut être question de plusieurs dieux, même inégaux en puissance; il n'y a qu'un seul Dieu, et c'est celui qu'adore Israël.

---

(1) I Rois, XVIII, 39.

Chapitre Huitième

L'IDÉE D'UN DIEU NATIONAL DANS LE JUDAÏSME

I.

Ce qu'il faut entendre par le titre de Dieu d'Israël.

§ 1.

De polythéistes qu'ils étaient primitivement, au dire de nos adversaires, les Israélites se seraient acheminés, d'après eux, vers le pur monothéisme en s'élevant tout d'abord à la conception d'un Dieu particulier, protecteur spécial de la nation juive, à la différence des autres divinités qui présidaient aux destinées des peuples étrangers. C'eût été leur première étape vers la notion d'un Dieu unique.

Nous verrons comment cette théorie des dieux locaux et nationaux, qui n'est nullement, comme on le pense, une forme de l'évolution de l'idée polythéiste, se concilie au contraire avec le monothéisme, dans lequel elle trouve un sérieux fondement. Mais en la prenant dans le sens le plus hostile à l'idée d'un seul Dieu, nous ne pouvons négliger certaines considérations qui nous paraissent déjà la rapprocher notablement de notre interprétation.

On ne saurait nier tout d'abord, comme nous croyons l'avoir précédemment démontré, que des textes fort nombreux et aussi explicites que possible ne donnent au Dieu d'Israël le caractère le plus universel qu'on puisse imaginer; il s'agit donc avant tout de concilier ces passages avec ceux où l'on prétend trouver la notion d'un Dieu exclusivement juif. Dire que ceux-ci sont les plus anciens et que la doctrine qui résulte des autres textes est

d'une date bien postérieure, c'est s'obliger à prouver la valeur de l'affirmation par un travail critique que nul ne sera jamais en état de faire, car les deux conceptions que l'on oppose l'une à l'autre sont exprimées simultanément dans les divers documents bibliques de tout âge et de toute provenance. On nous objecte à cet égard que les textes se trouvant ainsi mélangés, il n'y a aucune raison de s'attacher aux uns plutôt qu'aux autres, sinon celle de répondre aux exigences d'une certaine apologétique religieuse. Mais l'observation que nous avons faite à propos du polythéisme en général a certainement ici sa valeur: lorsque l'esprit s'élève dans l'idée qu'il se forme d'un objet à une certaine hauteur, c'est de ce degré supérieur que l'on doit tenir compte, le reste pouvant être raisonnablement attribué aux oscillations inévitables de la pensée humaine qui, dans sa marche ascensionnelle, recule parfois pour ensuite avancer encore.

L'adoration de divinités locales et nationales, dans la conception israélite, aboutirait-elle d'ailleurs au polythéisme proprement dit? Nous ne le pensons pas, car si la doctrine authentique du judaïsme avait été véritablement que chaque peuple doit adorer son Dieu et point d'autres, il s'ensuivrait que le principe aurait reçu sa première application dans le judaïsme et que les Israélites auraient été ainsi monolâtres et non pas polythéistes. Aussi bien est-ce là la forme d'accusation communément admise aujourd'hui chez nos adversaires. Mais le caractère de Dieu national est, hâtons-nous de le dire, absolument inconcevable pour le Dieu d'Israël. Assurément, d'après les idées juives, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob existait avant Jacob, Isaac et Abraham. De qui était-il donc alors le Dieu? Celui que les Ecritures nomment le Créateur du ciel et de la terre n'aurait pendant une si longue période, régné sur aucun peuple, tandis que d'autres divinités avaient sous leur domination de vastes et puissants empires? N'oublions jamais qu'au point de vue du mosaïsme, avant qu'Israël existât, il y avait l'humanité et que deux mille ans s'étaient déjà écoulés depuis la création de l'homme avant la vocation d'Abraham. On ne contestera certainement pas que jusqu'à la révélation sinaïtique ou au moins jusqu'à l'époque d'Abraham, le Dieu dont Moïse se fait l'apôtre était le Dieu de tous les hommes. Comment peut-on imaginer cette subite transformation d'un Dieu universel en un Dieu exclusivement national? Un peu de réflexion permet d'éviter cette méprise si fréquente de prendre le Dieu adoré par Israël seul pour le Dieu

du seul Israël. Le fait qu'Israël ait été pendant plus ou moins longtemps seul à l'adorer ne lui enlève rien de son caractère universel et quelle preuve plus indéniable d'universalisme peut-on souhaiter à une religion que d'adorer pour son propre Dieu celui qu'elle proclame être le Dieu du genre humain tout entier! Tandis que les autres nations se faisaient un point d'honneur de garder jalousement chacune son dieu particulier, de n'avoir rien de commun avec les autres peuples et même d'opposer en luttes incessantes ces petits dieux les uns aux autres, Israël s'obstinait à ne vouloir reconnaître d'autre Dieu que celui à qui, dans sa pensée, tous les hommes devaient se convertir finalement. Il prouvait ainsi que seul il avait alors l'intuition d'une humanité une par l'origine, par la nature comme par les destinées. C'est en ce sens qu'il faut entendre la parole des rabbins qui de la sorte se justifie pleinement: « C'est vous, Israélites, qui êtes des hommes, les païens ne méritent pas ce nom » (1).

Veut-on connaître un texte qui met en opposition aussi évidente que possible la conception universaliste des Juifs et l'idée que se faisaient les païens des dieux locaux et nationaux? Les serviteurs du roi de Syrie, après la défaite qu'Israël a fait éprouver à leur maître, disent à ce dernier en parlant du Dieu des vainqueurs: « Leur dieu est un dieu de montagnes; c'est pourquoi ils ont été plus forts que nous. Mais combattons-les dans la plaine, et l'on verra si nous ne serons pas plus forts qu'eux ». Et le prophète, conseiller du roi d'Israël, en rapportant à celui-ci les propos des Syriens, lui dit: « Ainsi parle Avaya: Parce que les Syriens ont dit: Avaya est un dieu des montagnes et non un dieu des vallées, je livrerai toute cette grande multitude entre tes mains, et vous saurez que je suis Avaya » (2).

§ 2.

Mais, nous objecte-t-on, l'épithète de Dieu d'Israël elle-même que l'on rencontre à chaque pas dans la Bible n'est-elle pas une preuve de l'esprit particulariste des Juifs? Nous avons déjà dit que, d'après le sens le plus simple et le plus naturel, elle désigne le Dieu qu'Israël adore. Même après l'élection d'Israël nous ren-

(1) V. Pahad Itshak.

(2) I Rois, XX, 23, 24, 28.

controns souvent ce titre de Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob; est-ce à dire qu'il s'agisse là d'un Dieu différent de celui d'Israël? N'est-ce pas plutôt là le Dieu dont Abraham, Isaac et Jacob lui ont transmis la connaissance et pourquoi ne croirions-nous pas que de même qu'Israël a hérité de cette foi des patriarches, il doit, par vocation spéciale, la transmettre aux autres peuples, ainsi que cela s'est vérifié à toutes les époques de son histoire, et quelle ampleur cela ne donne-t-il pas alors à ce nom que l'on nous reproche?

Quand on parlait, dans l'antiquité, du Dieu de tel ou tel individu, on entendait par là en donner une idée sommaire qui tînt lieu de définition; cela voulait dire simplement: Dieu tel que le concevait le personnage en question. De là cette explication si fort en faveur chez les Kabbalistes que chaque fois qu'il est parlé dans la Bible du Dieu de quelqu'un, il s'agit de l'un des attributs ou côtés de la Divinité et que ces différents aspects réunis constituent la *Merkaba* (1), ce qui signifie en langage philosophique que la notion complète de Dieu est la résultante de toutes les idées que se sont formées de Lui ces saints personnages ou qu'ils ont plus pleinement réalisées dans leur vie. De là aussi cette belle théorie de la Kabbale qui fait de l'union et de la concorde des esprits ici-bas le moyen de réaliser la descente et l'établissement de la Divinité sur la terre.

Les païens eux-mêmes, quand ils mentionnent le Dieu d'Israël, avant comme après leur conversion, l'appellent parfois comme Balaam « Avaya, mon Dieu », et nous ne pensons pas que l'on ait jamais songé à tirer de là les mêmes conséquences particularistes. D'autre part, si le Dieu d'Israël porte certains titres d'où l'on a pu déduire des conséquences semblables, il en a également d'autres dont la signification est incontestablement universelle. Quel nom plus expressif à cet égard que celui de Dieu du ciel et de la terre, de Dieu de toute chair, à qui rien n'est impossible, à qui rien n'est caché?

A propos de ce titre de Dieu d'Israël, la Mechilta, livre rabbinique plus ancien que le Talmud, contient un curieux passage qui donne la mesure du sentiment universaliste chez les Docteurs de la Synagogue. Dans la section du Pentateuque *Ki Tissa* nous

(1) מרכבה « le char », les Kabbalistes désignent sous ce nom la connaissance transcendentale de Dieu.

lisons: « Trois fois par an, tous les mâles se présenteront devant la face du Seigneur, d'Avaya, le Dieu d'Israël [1]. « Pourquoi, demandent les rabbins, est-il dit: devant la face du Seigneur, d'Avaya, le Dieu d'Israël, puisque l'on trouve ailleurs: à la face d'Avaya, tout court? C'est que le nom de Dieu a été uni à Israël plus particulièrement. De même il est écrit: Ecoute Israël, Avaya notre Dieu, Avaya est un; pourquoi cela? Parce que c'est nous qui devons plus spécialement confesser son unité. Ailleurs il est dit: Ainsi parle Avaya le Dieu d'Israël: pourquoi encore? N'est-il pas appelé aussi le Dieu de toute chair? pourquoi donc lisons-nous Dieu d'Israël? Encore une fois, c'est parce que Dieu a uni davantage son nom a Israël. Pareillement il est écrit: « Ecoute, mon peuple! et je parlerai; Israël! et je t'avertirai. Dieu, ton Dieu, c'est moi [2] ». « Dieu, cela veut dire Dieu de tous ceux qui viennent en ce monde et nonobstant je n'ai uni mon nom qu'à Israël seulement ». Il n'est pas besoin de signaler l'importance de ce passage. La Mechilta relève dans les divers textes bibliques l'idée particulariste et l'idée universaliste: elle les oppose et les concilie, exception faite pour le second des passages cités à propos duquel il n'est pas dit que Dieu unit davantage son nom à Israël, mais bien qu'Israël est attaché plus intimement à Dieu en raison du devoir spécial qui lui est imposé de confesser son unité, en sorte que le sens est plus universaliste au moment même où l'on s'y attend le moins. Remarquons au sujet de ce même verset qu'en ce qui concerne la question du Dieu national, la Mechilta aurait pu, sans s'éloigner de l'interprétation littérale, trouver dans les mots: Avaya notre Dieu. la monolâtrie, la seule forme d'unité de Dieu que certains critiques accordent au judaïsme antique, et dans les mots qui suivent: Avaya est un, l'idée complémentaire du monothéisme, Israël déclarant que non seulement il n'adore que Lui seul, mais que son Dieu est l'Etre unique, le seul Eternel, ou, pour mieux dire, l'unité par excellence, parce qu'étant Lui-même absolument un, il relie en un faisceau unique l'indéfinie pluralité des choses existantes.

Mais voici un autre exemple non moins frappant de rapprochement entre l'idée particulariste et l'idée universaliste dans l'hébraïsme. D'une part, nous lisons dans la Bible que les cieux sont

[1] Exode, XXXIV, 23.
[2] Psaume L, 7.

le trône de Dieu et la terre l'escabeau de ses pieds, bien plus, que les cieux et les cieux des cieux ne suffisent pas à le contenir, que la terre est pleine de sa gloire, et d'autre part, non seulement qu'il réside en Sion, mais qu'il habite le temple de Jérusalem et même plus particulièrement encore le Saint des Saints, que dis-je? ce minuscule espace compris entre les deux chérubins, d'où l'appellation biblique de Dieu « qui trône sur les chérubins ». Peut-être cette double conception répond-elle aux idées modernes d'immanence et de transcendance. Quoi qu'il en soit de cette contradiction entre les deux idées, ne nous apparaissent-elles pas comme les deux pôles, positif et négatif, qui maintiennent un courant perpétuel de vie, de lumière et de chaleur dans toutes les parties de l'hébraïsme?

C'est ce qui n'a pas échappé d'ailleurs à la critique moderne: « Ce qui distingue également la foi israélite, c'est que ce Dieu sublime, qui embrasse le monde dans sa toute-puissance et domine par sa force sur les étoiles, se trouve uni à eux dans une étroite relation, il est le Dieu de leur race, le Dieu protecteur qui s'est manifesté à leurs pères et aux prophètes, qui est présent et agit au milieu d'eux. Ce lien entre le plus général et le plus particulier est tout à fait unique (1) ». Nous verrons de quelle nature est ce lien, lorsqu'il s'agira du rôle d'Israël dans le concert des nations; nous voulons parler de son sacerdoce dont l'idée harmonise si parfaitement les deux notions juives de foi nationale et de foi universelle. Mais sans anticiper sur les développements que cette idée comporte, rappelons seulement qu'il y a dans Isaïe un verset où les deux caractères sont, non pas juxtaposés, mais combinés comme les deux faces d'une conception unique: « Ton rédempteur, le Saint d'Israël, sera appelé le Dieu de toute la terre (2) ». Et nous montrerons quand il s'agira de traiter la question du sacerdoce juif que ces deux parties sont en rapport de cause à effet.

L'idée est la même ici que dans ces paroles de Moïse: « Vous serez pour moi un trésor entre tous les peuples (3), car toute la terre m'appartient. Et vous, vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte (4) ». Ce dernier passage a une importance capitale, car non seulement il nous fait entrevoir dans

(1) De Wette, *Leçons sur le Christianisme*, p. 28.
(2) Isaïe, LIV, 5.
(3) והייתם לי סגלה מכל העמים
(4) Exode, XIX, 5, 6.

le sacerdoce d'Israël le lien que cherchent les critiques entre le particularisme et l'universalisme, mais il affirme en même temps, et de la façon la plus catégorique, les deux choses : « Vous serez pour moi un trésor » ; voilà le langage du Dieu national. « Vous serez pour moi un royaume de prêtres » ; voilà le Dieu universel, car le prêtre n'étant consacré que pour le laïque, le sacerdoce juif suppose une humanité au service de laquelle il est providentiellement placé. Il faut observer aussi que la conception d'un Dieu universel se retrouve même dans les paroles qui éveillent précisément l'idée particulariste : « Vous serez pour moi un trésor entre tous les peuples, *car toute la terre m'appartient* ». Ajoutons enfin que l'élection d'Israël est présentée comme une récompense : « Si vous écoutez ma voix et si vous gardez mon alliance, vous serez pour moi un trésor entre tous les peuples ». Ce ne peut être là le langage d'un Dieu simplement national, d'un Dieu n'existant exclusivement que pour son peuple, comme son peuple n'est fait exclusivement que pour lui. Avaya n'aurait-il donc été le Dieu de personne, si Israël n'avait pas rempli les conditions imposées ? Mais un Dieu qui peut choisir à son gré son peuple d'élection est évidemment le souverain maître de tous et bien loin de se trouver national par essence, il est éminemment universel, puisqu'il dispose du monde entier.

Il en résulte que le mosaïsme, outre sa propre fin en ce qui concerne Israël, est destiné à remplir un rôle s'adressant à tout le genre humain. Il vit d'une double vie, individuelle et sociale, et Israël appelle Avaya « son Dieu », parce qu'il adore en lui le Dieu qu'il est appelé à faire connaître à tous les hommes.

II.

Incompatibilité de l'idée d'un Dieu national avec la conception israélite.

L'avenir réservé au culte du Dieu d'Israël et la vocation des Gentils remplissent d'un bout à l'autre les pages des Prophètes. Cela est d'autant plus remarquable aux époques où le sentiment patriotique était particulièrement vivace et aurait dû par conséquent étouffer toute autre tendance, si le Dieu des Juifs avait été, comme on le prétend, un Dieu purement national. Les deux notions, particulariste et universaliste, se trouvent exprimées au contraire simultanément en parfait accord, car la première répon-

dait à un état de choses qui avait ses racines dans toute la vie israélite, publique et privée, et la seconde était une aspiration bien authentiquement juive et de nature à ravir toutes les âmes religieuses en Israël.

Une citation du prophète Michée va nous montrer le rapprochement et l'union des deux conceptions : « Car tous les peuples marchent, chacun au nom de son dieu, et nous marcherons, nous, au nom d'Avaya, notre Dieu, à toujours et à perpétuité ». Voilà certes une éclatante profession de foi nationale et cependant la rédaction de ce passage qui est présenté en quelque sorte comme une conséquence de ce qui précède ne nous permet pas de croire qu'il en est réellement ainsi. Et en effet, le commencement du chapitre annonce dans les termes les plus clairs la conversion des Gentils : « Il arrivera, dans la suite des temps, que la montagne de la maison de l'Eternel sera fondée sur le sommet des montagnes, qu'elle s'élèvera par-dessus les collines et que les peuples y afflueront. Des nations s'y rendront en foule, et diront : « Venez, et montons à la maison d'Avaya, à la maison du Dieu de Jacob, afin qu'il nous enseigne ses voies et que nous marchions dans ses sentiers. Car de Sion sortira la loi, et de Jérusalem la parole de l'Eternel » (1). Le sens paraît donc être celui-ci : Jusqu'à l'époque de cette conversion finale, que chaque peuple suive ses lumières actuelles et l'avenir montrera quel est le vrai Dieu. Ce texte mérite d'être rapproché d'un passage d'Isaïe où la prédiction relative à la conversion des Gentils est faite exactement dans les mêmes termes et se termine ainsi : « O maison de Jacob, venez et marchons à la lumière de l'Eternel ! » (2). C'est-à-dire : En attendant le jour où tous les peuples marcheront dans les voies de notre Dieu, marchons dès aujourd'hui, nous, famille de Jacob, à la lumière de l'Eternel.

Nous ne saurions trop appeler l'attention sur ce fait que tous les textes, et ils sont fort nombreux, dans lesquels l'idée nationaliste et la profession de foi universelle se trouvent unies, mêlées ensemble, prouvent à l'évidence que les deux doctrines, loin de se présenter comme les étapes successives d'une évolution spirituelle qui aurait fait passer d'une notion inférieure à une notion plus élevée, ont été conçues en même temps et dépendent si étroite-

(1) Michée, IV, 1-5.
(2) Isaïe, II, 5.

ment l'une de l'autre qu'elles semblent ne former, nous le répétons, qu'une seule et même idée sous deux aspects différents.

Au risque d'étonner nos lecteurs, nous dirons d'ailleurs que l'idée d'un Dieu local en Israël n'est pas même concevable. La religion du Dieu d'Israël n'a point de patrie, à moins que l'on n'appelle de ce nom le berceau du genre humain. Non seulement elle commence, d'après ses livres sacrés avec la création du monde et de l'humanité, ce qui est déjà un argument décisif contre toute espèce de localisation, mais en nous bornant même à l'histoire de la race israélite, nous la voyons débuter avec une famille nomade et se continuer avec sa descendance captive en Egypte. Les rabbins ont si peu de sympathie pour l'idée d'un Dieu local et national qu'ils font remonter aux origines mêmes de l'humanité le culte mosaïque; ainsi en concentrant en Adam, unité primordiale, tout ce qui se trouvera par la suite distribué et diversifié dans les différentes familles terrestres, tous les génies nationaux, et en rattachant leur propre religion au premier homme, ils entendaient indiquer que, d'une certaine manière, elle convenait à l'espèce humaine tout entière.

Dans le système des divinités locales au contraire, le dieu et la terre sont si indissolublement unis qu'ils ne peuvent subsister l'un sans l'autre. Aussi l'autochtonéité a-t-elle été le caractère dominant de toutes les anciennes religions et il serait absurde par conséquent de parler de religion locale pour un peuple qui, comme les Juifs, ne se croyait pas autochtone. Le mosaïsme d'ailleurs ne commence pas, à proprement parler, à Moïse et l'assertion des rabbins sur ce point n'est pas dénuée de fondement; il a eu une longue existence antérieure, période de préparation, nous disent des savants comme M. Burnouf, analogue à celle que le judaïsme lui-même représente pour la religion chrétienne qui lui a succédé. Tout n'est pas faux assurément dans cette théorie, car on peut dire d'une manière générale que toute religion antérieure est la préparation et la figure de celle qui doit suivre. Mais il est inadmissible, on en conviendra, que la figure soit supérieure à la réalité elle-même, comme ce serait évidemment le cas si la religion universelle et franchement humanitaire des générations antérieures à Moïse avait fait place à un culte strictement national comme on prétend que le mosaïsme l'a été. A moins que l'on ne veuille soutenir que l'humanité, au lieu d'avancer, a fait un pas considérable en arrière, il paraît plus raisonnable de croire que la religion de

Moïse n'a pas perdu le caractère universaliste de celle qu'elle a remplacée et qu'elle lui a même été supérieure à cet égard. De fait, la religion prémosaïque, tout universelle qu'elle était, n'avait pas de centre d'organisation et d'unité; elle était plus exposée par conséquent à se corrompre et à dégénérer irrémédiablement. Avec Moïse au contraire, nous la voyons pourvue d'une constitution définitive, d'un foyer central et de représentants attitrés. Avant que parût le grand législateur hébreu, il existait bien une religion pour tous les hommes, mais après lui il y en a une pour l'humanité, en ce sens que l'humanité religieuse a été véritablement organisée par lui.

Certains critiques comprenant tout ce que cette localisation de la religion mosaïque a d'invraisemblable, se sont contentés de dire que si le Dieu d'Israël n'était pas le Dieu exclusif des Juifs, il était du moins, dans l'esprit de ses adorateurs, leur protecteur spécial. Nous croyons avoir montré en parlant du Dieu Providence qu'une égale justice est proclamée dans la Bible pour tous les peuples indistinctement. Si la protection spéciale dont on parle a quelque fondement de vérité, c'est uniquement, nous le verrons à sa place, pour Israël en tant que peuple-prêtre, c'est-à-dire dans un sens parfaitement universaliste, dans l'intérêt de l'humanité tout entière. Les Juifs ne sont point d'ailleurs sans excuse, au dire de ces mêmes critiques, s'ils se sont crus l'objet spécial des faveurs divines. « Comment faire aux Juifs un reproche d'avoir élevé des prétentions pareilles, écrit M. Delaunay, quand nous voyons tous les peuples de l'antiquité dans la même erreur? S'ils se vantaient d'avoir la protection spéciale d'Avaya, les Grecs se déclarèrent aussi les enfants chéris de Zeus » (1).

Mais nous avouons que la comparaison ne serait point à l'avantage des Israélites. Les Grecs ne voyaient pas en Zeus ce que les Juifs voyaient en Avaya, le créateur du monde et de l'humanité et par conséquent leur exclusivisme religieux n'était point si odieux qu'il l'eût été chez les Juifs. Ils reconnaissaient l'autorité d'autres dieux sur d'autres nations, aussi l'amour spécial que Zeus pouvait avoir pour eux était incomparablement moins injuste que ne l'eût été la conduite d'Avaya, Dieu unique du monde entier, s'attachant, à l'exclusion de tous les autres peuples, une petite nation seulement.

---

(1) Ecrits historiques de Philon, p. 77.

La notion de l'impartialité divine était si bien entrée dans l'esprit du judaïsme que les rabbins qu'on représente assez volontiers comme des modèles de sectarisme religieux, s'écrient à propos de la formule de la bénédiction aaronique: Que l'Eternel fasse briller sa face sur toi et qu'il t'accorde sa grâce! « Comment cela peut-il être dit d'Israël, puisqu'il est écrit que Dieu ne fait acception de personne? C'est, ont-ils répondu, que les Juifs accomplissant par la pratique des observances mosaïques plus qu'il n'est exigé du commun des hommes, Dieu même leur doit, pour maintenir la stricte justice, un regard spécial ».

III.

Particularisme et Universalisme.

L'épithète de Dieu local appliquée au Dieu d'Israël peut avoir un sens légitime, mais qui ne contredit nullement l'idée universaliste, fondement de l'hébraïsme; c'est que le culte du vrai Dieu eut pendant longtemps son siège en Palestine et que, dans les vues providentielles, ce petit coin de terre est destiné à en être encore le centre, lorsque la vérité sera universellement reconnue. De là cette particulière adaptation de la Terre Sainte au culte mosaïque; de là tant de déclarations réitérées sur l'excellence et la prééminence de ce pays et toutes ces affirmations répétées de la Bible, des rabbins et de la liturgie juive qui semblent circonscrire à la Palestine le judaïsme tout entier et parfois même la domination et l'empire de Dieu.

Telle était la sainteté attribuée au sol palestinien qu'il arrivait de transporter des charges de cette terre bénie en d'autres contrées, afin de pouvoir y élever un autel et y offrir des sacrifices. On s'attend peut-être ici à quelque citation rabbinique, voire même kabbalistique. Il n'en est rien; c'est la Bible elle-même qui nous raconte le fait. Lorsque le Syrien Naaman, guéri de sa lèpre par Elisée, reconnaît « qu'il n'y a point de Dieu sur toute la terre, si ce n'est en Israël » et presse le prophète d'accepter un présent comme témoignage de sa gratitude, il s'écrie en voyant le refus de l'homme de Dieu: « Puisque tu refuses, permets que l'on donne de la terre à ton serviteur, une charge de deux mulets; car ton serviteur ne veut plus offrir à d'autres dieux ni holocauste, ni

sacrifice, il n'en offrira qu'à l'Eternel [1] ». Aussi a-t-on pu dire que le véritable culte mosaïque était si local, si approprié à la Palestine qu'il n'aurait pu être transporté ailleurs sans perdre son caractère et sa forme originale [2].

Que l'action de la race soit en général spécialement liée au sol qu'elle habite, c'est ce qui ne saurait guère être contesté. A ce point de vue l'idée de divinité locale, nationale, ne se retrouve pas uniquement dans le mosaïsme, mais dans tous les cultes. Tous les dieux, ou pour mieux dire toutes les notions de Dieu participent à cette localisation historique et géographique des peuples; partout et toujours le génie de chaque race qui façonne sa conception religieuse spéciale du monde et de la vie, d'où toute civilisation découle, est éminemment national. Les savants modernes sont loin de méconnaître ces principes. Büchner, par exemple, écrit: « Les actions et la conduite de l'individu dépendent du caractère, des coutumes et de l'opinion du peuple dont il est membre et qui à son tour et jusqu'à un certain point, est le produit nécessaire des rapports extérieurs au milieu desquels il vit et se développe » [3]. D'après le Zohar, le monde (*'alma*), l'homme (*adam*) et la Loi (*oraïta*) constituent les trois éléments de l'harmonie dans l'histoire et dans la nature, c'est-à-dire que le climat, la race et la religion forment les trois aspects d'une même chose selon que l'on considère la terre, ses habitants ou leur dieu.

Mais de même que sous les diversités climatologiques, géographiques, géologiques des différents pays, il y a la nature générale de notre planète et ses rapports avec l'ensemble de l'univers, de même qu'à côté des lois spéciales à chaque lieu, il y a des principes primordiaux qui forment le fond commun de l'humanité, de même aussi, au point de vue religieux, sous les formes particulières qui localisent un culte et qui, par exemple, semblaient attacher le mosaïsme à la Palestine exclusivement, il y a l'idée aux fins supérieures et universelles qui ne connaît ni frontières politiques ni limites historiques.

Le culte mosaïque est si loin de pouvoir être regardé comme uniquement palestinien, que le mot de Moïse « dans toutes vos demeures » ne signifie pas autre chose que l'adaptation d'une partie au moins de ce culte aux différentes résidences d'Israël, de même

---

(1) II Rois, v, 17.

(2) V. Michaelis, *Droit mosaïque*, tome viii, p. 329.

(3) Büchner, loc. cit. p. 320.

que cette parole « dans toutes vos générations » a pour but de l'universaliser dans le temps. L'histoire témoigne d'ailleurs de ce caractère cosmopolite du judaïsme qu'elle nous montre résistant à toutes les dispersions et continuant à vivre de sa vie propre dans tous les pays. La Terre Sainte, tout en demeurant constamment son centre idéal, ne lui est point de toute façon indispensable; il est si peu lié à la possession même de ce sol que Moïse, prévoyant la dispersion des Juifs sur toute la face de la terre, met pour condition préalable de leur retour en Palestine l'accomplissement fidèle des préceptes de la Loi: « Si tu reviens à l'Eternel, ton Dieu, et si tu obéis à sa voix de tout ton cœur et de toute ton âme, toi et tes enfants, selon tout ce que je te prescris aujourd'hui, alors l'Eternel, ton Dieu, ramènera tes captifs et aura compassion de toi, il te rassemblera encore du milieu de tous les peuples chez lesquels l'Eternel, ton Dieu, t'aura dispersé. Quand tu serais exilé à l'extrémité du ciel, l'Eternel, ton Dieu te rassemblera de là, et c'est là qu'il ira te chercher. L'Eternel, ton Dieu, te ramènera dans le pays que possédaient tes pères, et tu le posséderas » (1). Cette extraordinaire aptitude des Juifs à vivre sous tous les cieux, à s'acclimater dans toutes les contrées de la terre, cet exemple frappant et, dans l'histoire de l'humanité, absolument unique, d'un peuple et d'une religion s'adaptant aux civilisations les plus diverses et résistant à toutes les révolutions, à toutes les vicissitudes extérieuses, prouvent d'une manière éclatante que la vocation d'Israël était universelle et non pas simplement nationale.

On nous objecte cependant que le culte mosaïque a un caractère nettement ethnique; soit qu'on l'étudie à l'époque où il paraissait attaché exclusivement au sol palestinien, soit qu'on le voie plus tard survivre à la ruine de la patrie israélite, il se présente toujours comme la religion d'une race spéciale et l'on cherche vainement en lui, nous dit-on, les marques indiscutables du véritable universalisme. A cela nous répondons ce que nous avons déjà dit tant de fois, mais ce que nous ne nous lasserons pas de répéter jusqu'à ce que justice soit rendue au judaïsme, c'est que, dans cette religion, le particularisme et l'universalisme sont étroitement unis et que le premier est au service du second. Le particularisme, ce sont les institutions mosaïques qui ne concernent que les juifs exclusivement; l'universalisme, c'est la loi noachide que contient, con-

(1) Deutéronome, xxx, 2-5.

serve et proclame le mosaïsme ethnique. Le sacerdoce israélite nous explique l'un et l'autre et forme le lien entre les deux. Or la Palestine et Israël ne sont que les deux instruments particuliers providentiellement choisis pour obtenir une fin universelle. Ce pays et ce peuple mis à part ont leurs destinées liées à celles du genre humain tout entier.

Voici toutefois en quel sens il est vrai de dire que le Dieu d'Israël est un Dieu national : c'est que les Israélites ont reçu en partage l'instinct du monothéisme plus parfait qu'aucune autre race. Leur Dieu national, c'est le Dieu unique ou universel, ce qui est une seule et même chose. C'est là un des cas si nombreux où le particularisme le plus étroit et le plus complet universalisme s'identifient dans une conception supérieure aux définitions elles-mêmes. Nous n'aurons pas de peine à prouver, quand nous traiterons la question de la Loi mosaïque, que celle-ci présente incontestablement ce double caractère. Or il en est de même du dogme de l'unité de Dieu chez les Juifs, ainsi que nous l'avons montré précédemment en parlant du monothéisme strict ou exotérique et du monothéisme ésotérique ou émanatiste. « Nous savons, dit Aben-Esra, que Dieu est un et que les diversités religieuses procèdent des créatures qui en subissent l'action. Une des lois du culte divin, c'est de recevoir cette action selon le lieu ». N'est-il pas clair par conséquent que si le dogme juif est mieux qu'aucun autre en état de satisfaire pleinement les différents tempéraments religieux, il présente un caractère d'universalité qui ne se retrouve dans nulle autre religion? Et n'est-il pas juste aussi de dire qu'une conception si élevée et qui ailleurs n'existe nulle part est éminemment nationale, en ce sens qu'elle constitue le plus beau titre de gloire de la race qui, dans l'intérêt de tous, l'a fidèlement conservée?

Des deux formes de la croyance à l'unité de Dieu, monothéiste simple ou émanatiste, nous inclinons à croire, quelque complexe que soit le problème, que la seconde est celle qui, d'après les données de la science moderne, est plus apte à répondre aux besoins religieux des peuples aryens. On comprend alors pourquoi les Kabbalistes nous disent que leur doctrine ne sera révélée tout entière et à tout le monde qu'à l'époque du Messie, c'est-à-dire lorsqu'il s'agira d'enseigner une religion aux Gentils et de concilier les deux génies religieux, sémitique et indo-européen. Nous savons déjà comment la foi monothéiste pure s'accorde avec le point de vue émanatiste dans la conception d'une Unité suprême.

point central dont la circonférence n'est nulle part et qui réunit en une vivante synthèse l'infinie diversité des attributs divins.

Cette idée théologique nous permet de saisir, dans l'hébraïsme, le double aspect du Dieu local de Palestine et du Dieu universel. Le Dieu de la Palestine, c'est le Dieu un, la source de la vie générale comme disent les Psaumes; c'est l'apport spécial des Sémites dans la religion de l'humanité. Mais il devient le Dieu universel par l'irradiation de ses attributs dont chacun se personnifie en un dieu propre à chaque nation. Et ce Dieu est vrai, si on le considère seulement comme un aspect particulier de la Divinité, en sorte qu'il demeure en permanente relation avec le foyer d'unité que possède la foi israélite; il est faux au contraire, lorsque se rompt le lien qui l'unit au monothéisme juif et par lui à tous les autres aspects de la Divinité qui constituent les différentes formes du culte chez les divers peuples. Et la métaphore du centre et de la circonférence devient une réalité matérielle dans la conception géographique des rabbins et de la Bible elle-même, la Palestine étant le point central d'où partent et se prolongent dans tous les sens des lignes variées de direction religieuse. Le monothéisme émanatiste, dans sa réalité historique, ethnographique et géographique, n'est que l'empire particulier d'un ou de plusieurs attributs de Dieu formant la religion spéciale de chaque race; de là nécessairement une vue partielle, incomplète, une vérité fragmentaire et qui, pour avoir une réelle valeur, doit se rattacher à la vérité commune, car le développement des divers génies nationaux, auquel le monothéisme juif laisse le champ libre, ne s'opère selon l'ordre providentiel qu'autant qu'il ne brise pas l'harmonie générale dans l'évolution religieuse de l'humanité. Voilà comment le Dieu d'Israël est le Dieu de la Palestine, sans cesser aucunement d'être le Dieu de toute la terre: c'est un soleil dont le zénith se trouve dans ce coin privilégié du monde et qui de là répand partout ses rayons. Les diverses conditions ethnographiques sur lesquelles tombent ces rayons sont comme un prisme qui en réfracte et décompose les couleurs, c'est-à-dire les divins attributs; sans le prisme les nuances variées n'apparaîtraient point et il n'y aurait que la seule lumière blanche, le pur monothéisme.

Les différents aspects que chaque peuple entrevoit de l'éternelle Lumière ont été souvent adorés comme autant de divinités; ce sont là les *sarim* de la Bible et des rabbins dont nous allons parler plus en détail dans le chapitre suivant.

Chapitre Neuvième

L'IDÈE DES "SARIM" OU ANGES GARDIENS

DANS LE MONOTHÉISME JUIF

I.

Astrolâtrie et Angélologie.

Nous avons vu précédemment que les dieux du paganisme n'étaient, au point de vue juif, que des aspects partiels, des attributs particuliers de la Divinité et qu'ils formaient ainsi autant d'éléments constitutifs de l'Unité ou synthèse suprême adorée par Israël. Il ne paraît pas douteux que ces divinités païennes s'identifiaient pour les Juifs avec les anges, qui sont fréquemment nommés dans la Bible les *Elohim*, le même mot servant à désigner également les dieux des Gentils. Il est peu vraisemblable de soutenir que si les anges portent souvent ce nom d'Elohim, dieux, c'est qu'ils étaient aux yeux des Hébreux de véritables divinités; l'équivoque résultant d'appellations telles que celle-ci semble plutôt avoir occasionné leur divinisation postérieure.

Quoi qu'il en soit, les critiques modernes reconnaissent eux-mêmes cette identité des anges et des dieux. M. Havet nous dit à propos des traces de monothéisme existant chez les païens: « Il est vrai qu'au-dessous de ce dieu, ils en reconnaissaient d'autres, mais ces dieux inférieurs n'entraient pas en comparaison avec leur père et leur maître. Ils n'étaient que des ministres ou plutôt des manifestations de ce qu'on appelait d'un nom unique, la divinité. En un mot, c'étaient des anges. Ce n'est pas moi qui parle; c'est un père de l'Eglise, Augustin, qui nous dit en propres termes: les dieux que nous, nous appelons des anges d'un nom moins

haut, *deos quos nos familiarius angelos dicimus* (1) ». Si telle a été chez les païens la manière de comprendre leurs dieux, à plus forte raison dut-il en être ainsi pour les Juifs chez qui le sens unitaire beaucoup plus développé et plus fort facilitait naturellement l'assimilation.

Mais les anges et les *sarim* de la Bible sont-ils une seule et même chose? Si ce dernier mot ne désignait que les principautés célestes et non pas les anges indistinctement, nous ne lirions pas dans les Psaumes: « J'avais dit: Vous êtes des *Elohim*, vous êtes tous les fils d'*Elion*, cependant vous mourrez comme les hommes, vous tomberez comme n'importe lequel des *sarim* (2). Le rôle de gardien, manifestement attribué aux anges dans les Ecritures, rapproche incontestablement leur fonction de celle des *sarim* préposés précisément par Dieu à la garde de chaque nation. « Il est écrit, dit le Zohar: Quiconque maudira ses dieux portera la peine de son péché (3). C'est que, bien qu'il s'agisse des dieux étrangers, c'est Dieu qui les a chargés du gouvernement du monde » (4).

La façon uniforme dont les écrivains sacrés confondent les dieux, les anges et les *sarim* doit nous convaincre que ces noms divers expriment pour eux une conception unique. Ils nous montrent en effet l'Eternel exerçant sa justice tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre des *sarim*, en même temps que sur le peuple auquel ils il président. Les dieux de l'Egypte par exemple sont châtiés aussi bien que la nation persécutrice. Dans la prophétie d'Isaïe les rois de la terre et l'armée des cieux sont visités par Dieu simultanément et Daniel, de son côté, nous dit que les peuples luttent, triomphent ou succombent sur la terre, tandis que les puissances angéliques en font autant dans le ciel.

Qu'est-ce donc exactement que les *sarim* d'après les conceptions bibliques? Le nom même d'*Elohim* que portent les anges dans le Pentateuque laisse supposer qu'ils ont un rôle divin à remplir chez le peuple confié à leur garde et n'est-ce pas pour cette raison qu'ils sont même appelés parfois du nom incommunicable d'Avaya qu'ils représentent en vertu du mandat dont ils sont investis? Ce n'est pas tout. Nous trouvons dans le Pentateuque un texte extrêmement important: « Veille sur ton âme, de peur que, levant tes

(1) *Le Christianisme et ses origines*, tome II, p. 313.
(2) Psaume LXXXII, 6-7.
(3) Lévitique, XXIV, 15.
(4) Zohar, 3, 106.

yeux vers le ciel, et voyant le soleil, la lune et les étoiles, tu ne sois entraîné à te prosterner devant eux et à adorer ceux que l'Eternel, ton Dieu, a distribués à tous les peuples qui sont sous tous les cieux » (1). Il est ici question des astres et nulle mention n'est faite des anges qui nous occupent présentement. Mais de même qu'il est hors de doute que Moïse et les Israélites ont cru à l'existence des esprits angéliques, il semble impossible de nier que ceux-ci se trouvent sous-entendus dans ce passage. Moïse qui prévoit les aberrations idolâtriques auxquelles l'astrologie pouvait donner naissance, n'aurait-il pas, à plus forte raison, prémuni son peuple contre le culte des anges ou la démonolâtrie, si tout cela n'était compris dans les recommandations que nous venons de citer? Toute obscurité cesse dès l'instant que l'on admet que, sous les corps célestes dont il parle, se cachent pour le législateur hébreu les anges ou esprits préposés chacun à la garde d'un peuple de la terre, autrement dit ces attributs ou forces suprêmes du Dieu unique et universel qui, dans chaque partie comme dans tout l'ensemble, est l'âme de la création. Et il en découle cette conséquence que dans la pensée de Moïse, l'Eternel est pour le cosmos tout entier ce que chaque ange est pour l'astre qu'il gouverne et anime.

Cette manière de concevoir la vie des astres est si peu absurde que nous la retrouvons chez Aristote et même chez les philosophes modernes. « Les corps célestes, dit Hartmann, sont en réalité des organismes. Lorsqu'ils meurent, l'individualité disparaît en eux comme chez les animaux et les plantes » (2). Gœthe avait déjà dit, dissimulant sous une image gracieuse une idée théologique plus profonde : « Je ne serais nullement étonné si, dans la suite des siècles, je rencontrais Wieland monade d'un autre monde, étoile de première grandeur, éclairant tout ce qui l'entoure d'un jour aimable. De telles âmes prennent part aux jouissances des dieux en s'associant à la félicité qu'ils goûtent comme forces créatrices. A elles est confiée l'œuvre perpétuellement nouvelle de toute création ». La même idée, que l'on peut signaler également chez Socrate et chez Pythagore a été rajeunie et présentée sous une forme rationnelle par un penseur moderne qui écrit : « Je suis quelquefois hanté de l'idée que chaque globe possède une vertu spéciale de création, qu'il a sa puissance et son génie, lesquels éclatent à sa

(1) Deutéronome, IV, 19.

(2) Philosophie de l'inconscient, vol. II, p. 183.

surface en une série d'existences et d'êtres divers. Chaque monde recélerait ainsi une sorte de divinité » (1).

Ces théories sur la vie des astres, sur l'âme de la terre, sans avoir la valeur des démonstrations rigoureusement scientifiques, sont cependant tout autre chose qu'un produit exclusif de l'imagination. Il faut y voir les rayons convergents des différentes sciences, physique, chimie, biologie, astronomie, qui ont amené les esprits à concevoir, comme couronnement du majestueux édifice des connaissances humaines, cette suprême analogie dans laquelle se révèle la loi de l'unité de plan pour toutes les parties de l'univers matériel et du monde spirituel. Or Moïse a eu la sublime intuition des conclusions de la science lorsque, entrevoyant des forces divines sous les astres du firmament, il a affirmé le principe essentiel de l'angélologie en même temps qu'il prémunissait son peuple contre les dangers de l'astrolâtrie: « De peur que, levant tes yeux vers le ciel, et voyant le soleil, la lune et les étoiles, tu ne sois entraîné à te prosterner devant eux et à adorer ceux que l'Eternel, ton Dieu, a distribués à tous les peuples qui sont sous les cieux ».

Ce sont là en effet des paroles très significatives et soit que l'on veuille reconnaître dans cette idée de distribution providentielle des astres, des anges ou des dieux, il est remarquable qu'au lieu de dire que les peuples leur sont donnés en partage, selon une expression très fréquente du langage biblique, le texte affirme au contraire qu'ils sont eux-mêmes distribués aux divers peuples; ainsi le dieu ou l'ange est la possession de chaque nation plutôt que la nation elle-même la possession de l'ange ou du dieu. Il n'y a rien là qui doive surprendre si l'on veut bien se souvenir que, d'après la conception hébraïque, la notion complète du vrai Dieu se trouve distribuée, nous l'avons dit, d'une manière fragmentaire, à l'adoration des différents peuples et que, par conséquent, ce sont des conceptions variées et incomplètes de la Divinité que représentent les dieux des Gentils.

Le sens de ce passage du Deutéronome nous paraît indirectement confirmé par ces paroles de Moïse aux Israélites qui suivent immédiatement: « Mais quant à vous, l'Eternel vous a pris et vous a fait sortir de la fournaise de fer, de l'Egypte, afin que vous fussiez un peuple qui lui appartînt en propre, comme vous l'êtes aujourd'hui (2) ». Qu'est-ce à dire? Faut-il voir là une justification

(1) V. Havet, *Le Christianisme et ses origines*, vol. I, p. 148.
(2) Deutéronome, IV, 20.

des critiques rationalistes qui font d'Avaya le dieu exclusivement national des Hébreux? Ceux qui le supposeraient un instant ne pourraient garder longtemps cette illusion; en effet, de même que les autres nations ont une divinité tutélaire spéciale, les Israélites ont pour Dieu unique Avaya qui, en les délivrant de la servitude d'Egypte, se les est attachés d'une manière toute particulière, mais c'est Avaya lui-même, il ne faut pas l'oublier, qui distribue aux autres peuples leurs divinités nationales, en sorte que son souverain empire se trouve affirmé sans contestation possible au moment même où l'on croyait pouvoir le nier.

Un autre texte qui appartient également au Deutéronome mérite d'être cité à l'appui de cette théorie des anges ou dieux nationaux. Nous le trouvons au chapitre du renouvellement de l'alliance en ces termes: « Les générations à venir, vos enfants qui naîtront après vous et l'étranger qui viendra d'une terre lointaine, à la vue des plaies et des maladies dont l'Eternel aura frappé ce pays, toutes les nations diront: Pourquoi l'Eternel a-t-il ainsi traité ce pays? pourquoi cette ardente, cette grande colère? Et l'on répondra: C'est parce qu'ils ont abandonné l'alliance contractée avec eux par l'Eternel, le Dieu de leurs pères; c'est parce qu'ils sont allés servir d'autres dieux et se prosterner devant eux, des dieux qu'ils ne connaissaient point et que l'Eternel ne leur avait point donnés en partage » (1). Quoi donc! l'étranger, le païen est censé parler ici comme le ferait l'Israélite lui-même. Il reconnaît ainsi qu'il existe un Dieu suprême, l'Eternel, adoré par Israël et que les divinités subalternes que lui-même adore gouvernent par l'ordre de ce Dieu les autres nations.

Ce passage ne laisse subsister aucun doute sur le sens du précédent où il était question des astres, car le même mot est employé dans l'un et dans l'autre pour désigner la distribution (2) faite par Dieu aux Gentils des *sarim*, anges gardiens, où nous croyons pouvoir distinguer les diverses notions de la Divinité.

---

(1) Deutéronome, XXIX, 22-25.

(2) Au chap. IV, vers. 14, on lit: ועברתם אשר חלק יי אלהיך אתם et au chap. XXXIX, vers. 25: אלהים אשר לא ידעם ולא חלק להם Ceux qui comprennent l'hébreu saisiront mieux l'évidente analogie des deux textes.

II.

Examen de quelques textes établissant la doctrine.

§ 1.

Le Pentateuque.

La doctrine des *sarim* ou anges gardiens des nations nous paraît assez clairement exprimée dans ce passage du dernier cantique de Moïse que nous avons déjà cité en étudiant la signification du mot *Elion*: « Quand le Très-Haut donna un héritage aux nations, quand il sépara les enfants des hommes, il fixa les limites des peuples d'après le nombre des enfants d'Israël » (1).

Les premiers mots de ce texte: « Quand le Très-Haut donna un héritage aux nations » pourraient également se rendre ainsi: « Quand le Très-Haut donna les nations en héritage ». Mais quelque traduction que l'on adopte, nous estimons qu'il s'agit encore ici des anges, soit que l'on veuille voir là, comme dans les deux autres versets du Deutéronome précédemment rappelés, la distribution que Dieu en a faite aux différents peuples de la terre, soit que l'on préfère y trouver l'idée que les diverses nations sont respectivement confiées à leur garde. Et la preuve que cette interprétation est exacte apparaît, à notre avis, dans les paroles qui suivent: « Car la part de l'Eternel (2), c'est son peuple, Jacob est la portion de son héritage » (3). Ainsi Israël est l'héritage spécial de l'Eternel, comme les divers peuples de la Gentilité sont l'héritage des dieux ou anges qui leur sont répartis. L'analogie avec les deux autres textes du Deutéronome des chapitres IV et XXIX n'est elle pas frappante?

Mais la tendance de la critique moderne à faire de ce livre un document à part pour la date de composition nous oblige à chercher, dans d'autres parties de la Bible, des textes à l'appui de ceux que nous avons cités jusqu'ici.

Nous lisons ailleurs ces paroles de Caleb conjurant le peuple de ne point se laisser décourager dans la conquête de la Palestine

(1) Deutéronome, XXXII, 8.

(2) כי חלק יי עמו c'est le même mot qu'aux chapitre IV et XXIX.

(3) Deutéronome, XXXII, 8.

par les rapports des explorateurs : « Seulement ne soyez point rebelles contre l'Eternel et ne craignez point les gens de ce pays, car ils nous serviront de nourriture ; celui qui les couvre de son ombre s'est retiré d'eux et l'Eternel est avec nous, ne les craignez pas » (1). Parmi les anciens commentateurs, Abrabanel est le seul qui ait vu dans ces paroles : « celui qui les couvre de son ombre » (2), le *sar*, l'ange gardien des peuples cananéens. C'est là cependant l'interprétation qui paraît la plus juste et il faut remarquer que ce dieu de Canaan est entièrement subordonné au Dieu suprême des Hébreux, puisque c'est par la volonté d'Avaya qu'il cesse de protéger le peuple confié à sa garde. Le rôle de ces divinités des nations étant ainsi établi par le Pentateuque, il est clair que ces noms de Dieu Très-haut et Dieu des dieux donnés au Dieu d'Israël et dont nous avons fait une étude spéciale désignent, au point de vue biblique, un Dieu souverain ayant sous sa domination des dieux inférieurs qu'il a préposés au gouvernement des peuples. Il ne serait en effet ni le Dieu des dieux ni supérieur à eux, s'il n'avait la suprême direction de tout ce qu'ils font. Il y a donc dans la conception hébraïque une sorte d'amphictyonie divine analogue à celle des Grecs, mais avec cette différence qu'en Grèce, où régnait le polythéisme, on pouvait, sans sortir du pays, comprendre parfaitement une semblable théorie, tandis que cela est impossible pour le monothéisme juif, si l'on ne consent pas à franchir les frontières nationales : l'Eternel, en Israël, ne peut être appelé le Dieu des dieux que parce que la Bible reconnaît formellement l'existence des divinités des Gentils.

Le passage de l'Exode relatif à la sortie d'Egypte ne laisse aucun doute à cet égard : « Je frapperai tous les premiers-nés du pays d'Egypte depuis les hommes jusqu'aux animaux, et j'exercerai des jugements contre tous les dieux de l'Egypte » (3). Il s'agit évidemment ici d'autre chose que des dieux de bois, de pierre et de métal auxquels s'adressait le culte populaire. Les anciens rabbins ont bien vu dans ce verset une menace contre les idoles égyptiennes, mais c'est que, dans leur pensée, à la destruction matérielle de ces images grossières correspondait, sur le plan invi-

(1) Nombres, XIV, 9.

(2) Littéralement : leur ombre s'est retirée d'eux סר צלם מעליהם

(3) Exode, XII, 12. Ce passage est rappelé dans Nombres (XXXIII, 4) en ces termes : « Les Egyptiens enterraient ceux que l'Eternel avait frappés parmi eux, tous les premiers-nés ; l'Eternel exerçait aussi des jugements contre leurs dieux »

sible, le châtiment des puissances spirituelles dont elles étaient la représentation. Et cela est si vrai qu'ils nous parlent d'un *sar*, ange gardien de l'Egypte, qu'ils nomment tantôt Raab, tantôt Uzza, et dont ils nous décrivent la chute au moment de la délivrance des Hébreux.

Rappelons encore les paroles de Jacob qui rencontré, nous dit la Genèse, par des anges de Dieu s'écrie: « C'est ici le camp de Dieu (*Elohim!*) ». Et plus loin, après le mystérieux combat soutenu contre l'ange qui reconnaît qu'il a victorieusement lutté avec les *Elohim* et avec les hommes, nous lisons: « Jacob appela ce lieu du nom de Peniel; car, dit-il, j'ai vu Dieu face à face, et mon âme a été sauvée » (²). Que signifie ce singulier épisode de la vie du patriarche hébreu? Nous voyons là, quant à nous, la lutte de l'Israélite avec les dieux du paganisme qui ne sont, nous l'avons dit, que des anges divinisés. L'Ecriture nous indique par là que le juif, bien loin d'adresser son culte à l'un des aspects particuliers de la Divinité comme font les païens, adore l'Unité elle-même, le Centre auquel tout aboutit. Sa conception du vrai Dieu étant élevée à cette hauteur, il voit au-dessous de lui, comme dans la célèbre vision de Jacob, les anges tantôt monter et tantôt descendre, c'est-à-dire les diverses religions, les différentes notions de la Divinité se rapprocher ou s'éloigner plus ou moins de sa foi monothéiste, mais le gage du triomphe définitif de celle-ci, c'est le nom même qui lui a été donné: « Tu seras appelé *Isra-el*, — vainqueur des anges ».

§ 2.

Isaïe et Daniel.

Nous trouvons dans Isaïe un passage qui rappelle celui de l'Exode cité plus haut: « En ce temps-là l'Eternel châtiera dans le ciel l'armée d'en haut et les rois de la terre ici-bas » (²). Qu'est-ce que cette armée d'en haut (³) que Dieu punit en même temps qu'il frappe les rois de la terre, sinon les *sarim* qui président dans le ciel aux destinées des peuples que les souverains gouvernent en ce monde? Le verset suivant confirme cette interprétation; il annonce

(¹) Genèse, XXXII, 30.
(²) Isaïe, XXIV, 21.
(³) צבא המרום

en effet l'humiliation du soleil et de la lune, les deux principaux objets d'adoration de l'antiquité païenne: « La lune sera couverte de honte et le soleil de confusion; car l'Eternel Sabaoth régnera sur la montagne de Sion et à Jérusalem resplendissant de gloire en présence de ses anciens » (1). Ce texte d'Isaïe démontre donc, d'une part, l'existence des *sarim*, des principautés célestes préposées au gouvernement des nations et que la foule adorait dans son culte astrolâtrique et, d'autre part, la souveraine juridiction du Dieu unique qui châtie à la fois ces puissances angéliques et les peuples confiés à leur garde.

Deux autres passages du même livre ne sont pas moins instructifs à cet égard: « Voici, Avaya est monté sur une nuée rapide, il vient en Egypte; et les faux dieux (2) de l'Egypte tremblent devant lui et le cœur des Egyptiens tombe en défaillance » (3). Ainsi les premiers coups des vengeances divines sont destinés aux dieux et le peuple qui les adore est ensuite frappé à son tour. Au chapitre XXXIV° nous voyons décrit avec de grandioses images le châtiment des *Elohim*: « Tout l'armée des cieux se dissout, les cieux sont roulés comme un parchemin et toute leur armée tombe, comme tombe la feuille de la vigne, comme tombe celle du figuier. Car mon épée s'est rassasiée dans les cieux » (4). Ce dernier texte peut être rapproché de celui des Psaumes qui parle en termes fort clairs de l'abaissement des anges ou *sarim*: « J'avais dit: Vous êtes des *Elohim*, vous êtes tous des fils d'*Elion*; cependant vous mourrez comme des hommes, vous tomberez comme n'importe lequel des *sarim* » (5).

Le livre de Daniel est certainement le plus riche en notions explicites sur les *sarim*, mais les preuves que nous avons déjà fournies de la préexistence de cette doctrine ne permettent pas de croire, comme le voudraient certains critiques, qu'elle constitue dans cet ouvrage une nouveauté, une importation étrangère. Le sujet même du livre, qui traite de la chute et de l'élévation des empires, explique suffisamment le développement donné à la théorie qui nous occupe. Certes, nous ne nions pas pour cela l'évolution des idées religieuses sous l'action des lois et des événements réglés

(1) Ibid., vers. 23.
(2) אלילי מצרים.
(3) Isaïe, XIX, 1.
(4) Ibid., XXXIV, 4-5.
(5) Ps., LXXXII, 6-7.

par la divine Providence; nous soutenons seulement que cette évolution, comme celle des êtres organiques, laisse intacte l'individualité.

Voici donc les textes dont il s'agit. Au chapitre xe l'ange dit à Daniel: « Le *sar* du royaume de Perse m'a résisté durant vingt-et-un jours; mais voici, Michaël, l'un des principaux *sarim*, est venu à mon secours et je suis demeuré là auprès des rois de Perse » (1). Et quelques versets plus loin le même ange poursuit: « Sais-tu pourquoi je suis venu vers toi? Maintenant, je m'en retourne pour combattre le *sar* de la Perse et, moi parti, le *sar* de la Grèce viendra. Mais je veux te faire connaître ce qui est écrit dans le livre de vérité: Personne ne vient à mon aide contre ceux-là, excepté Michaël, votre *sar*. Et moi, la première année de Darius, le Mède, j'étais auprès de lui pour l'aider et le soutenir » (2). Et au chapitre XIIe nous lisons: « En ce temps-là se lévera Michaël, le grand *sar*, le défenseur des enfants de ton peuple » (3).

Tous ces *sarim* qui entrent ici en scène comme des personnages bien connus luttent donc entre eux et contractent des alliances, Qu'est-ce que ces combats sinon le symbole de la lutte des forces, des principes contraires, que l'ancienne philosophie grecque considérait comme l'une des lois de la vie universelle? On peut rapprocher de ces textes de Daniel, qui nous parlent de conflits de juridiction entre les *sarim*, d'autres passages des Ecritures, celui du livre des Rois par exemple où Michée, à propos de l'expédition contre Ramoth en Galaad, dit avoir vu l'Eternel assis sur son trône et « toute l'armée des cieux se tenant auprès de lui, à sa droite et à sa gauche » (4). Une discussion s'étant élevée entre les esprits célestes sur la manière de séduire Achab, ils répondaient, dit le texte « l'un d'une manière et l'autre d'une autre » (5). Le prologue du livre de Job: « Les *benè Elohim* vinrent un jour se présenter devant Avaya et Satan vint aussi au milieu d'eux » (6) et le début du LXXXIIe psaume: « Dieu (*Elohim*) se tient dans l'assemblée divine (7), il juge au milieu des *Elohim* » offrent aussi de frappantes analogies avec ces textes.

(1) Daniel, x, 13-14.
(2) Ibid., 20-21, xi, 1.
(3) Ibid., xii, 1.
(4) I Rois, Xxi, 19.
(5) Ibid., vers. 20.
(6) Job., i, 6.
(7) בעדת אל

Peut-être ces citations rendent-elles plus intelligibles les différents passages cités dans un précédent chapitre où Dieu, parlant au pluriel, semble délibérer et demander une coopération : « Faisons l'homme à notre image... Voici que l'homme est devenu comme l'un de nous... Allons ! descendons et là confondons leur langage... » Les rabbins, en étudiant ces versets, ont souvent donné une interprétation qui confirme notre manière de voir dans les dieux, anges ou *sarim*, des attributs divins personnifiés. C'est ainsi qu'ils nous disent, à propos du premier de ces passages, que la Charité et la Vérité consultées sur l'opportunité de créer Adam répondirent, la première : Qu'il soit créé ! et la seconde : Qu'il ne le soit point ! (1). Voilà donc des noms abstraits, de véritables attributs mis à la place de noms d'anges, ce qui nous justifie de considérer les luttes entre *sarim* relatées au livre de Daniel comme l'action antagoniste des idées, puis des forces, ainsi que nous aurons l'occasion de l'expliquer plus loin.

III.

Le « sar » ou ange gardien d'Israël.

Il résulte des textes que nous avons examinés qu'Israël a, lui aussi, un *sar*, ange gardien, à la protection duquel il est confié. Cette idée mérite d'être étudiée, car elle semble contredire formellement les nombreux passages bibliques, et surtout mosaïques, d'après lesquels Dieu s'est réservé pour lui seul le gouvernement d'Israël, tandis qu'il a confié à tel ou tel d'entre les anges la direction des autres peuples.

Il faut remarquer tout d'abord que nous trouvons, même dans le Pentateuque, des traces indiscutables de cette doctrine. « Voici, j'envoie un ange devant toi pour te protéger en chemin, et pour te faire arriver au lieu que j'ai préparé. Tiens-toi sur tes gardes en sa présence et écoute sa voix : ne lui résiste point, parce qu'il ne tolérera pas vos péchés, car mon nom est en lui. Mais si tu écoutes sa voix, et si tu fais tout ce que je te dirai, je serai l'ennemi de tes ennemis et l'adversaire de tes adversaires. Mon ange marchera devant toi et te conduira (2) ». Et ailleurs : « Va donc,

(1) חסד אומר יברא אמת אומר אל יברא

(2) Exode, XXIII, 20.

conduis le peuple où je t'ai dit. Voici, mon ange marchera devant toi [1] ».

Certains commentateurs ont voulu retrouver dans le nom de l'ange *Michael* du livre de Daniel le *malachi* (mon ange) de l'Exode, par une simple transposition de lettres [2]. Les deux conceptions sont en tout cas identiques. Il s'agit en effet dans l'Exode d'un rôle offensif contre les Egyptiens; l'ange est en la circonstance un destructeur (*masch'hit*), puisqu'on lui attribue la mort des premiers-nés. Cela n'empêche pas que dans un même verset, Dieu appelé de son nom d'Avaya figure à côté de l'ange *masch'hit* comme auteur direct et unique de cet acte qui a tant exercé la pénétration des exégètes: « Quand Avaya passera pour frapper l'Egypte, et verra le sang sur le linteau et sur les deux poteaux, l'Eternel passera par-dessus la porte, et il ne permettra pas au destructeur (*masch'hit*) d'entrer dans vos maisons pour frapper [3] ». Dans cet autre passage de l'Exode cité plus haut nous voyons les honneurs divins déférés à l'ange envoyé à la conquête de la Palestine, car, dit Moïse « le nom de Dieu est en lui ».

Ainsi il y a, aux yeux de l'écrivain sacré, une sorte d'identification entre l'ange dont il parle et Dieu lui-même. Si l'on compare par exemple le double récit fait par le 2.e livre de Samuel et par les Chroniques de l'épidémie qui éclata à Jérusalem, lors du recensement de la population ordonné par David, on constate que la première relation attribue ce châtiment à Avaya: « l'Eternel envoya la peste en Israël, depuis le matin jusqu'au temps fixé [4] », tandis que la seconde ajoute: « Dieu (littéralement: les Elohim) envoya un ange à Jérusalem pour la détruire [5] ». En maints passages l'ange s'exprime et on s'adresse à lui, comme s'il était Dieu en personne. Bien plus, Dieu même est appelé ange, *malach*. En effet, lorsque le vieux Jacob dit en bénissant les fils de Joseph: « Que l'ange qui m'a délivré de tout mal bénisse ces enfants [6]! » il est hors de doute que c'est de Dieu seul qu'il s'agit, car c'est par le nom de Dieu que débute la bénédiction: « Que le Dieu

---

(1) Ibid., XXXII, 34.
(2) מלאכי מיכאל
(3) Exode, XII, 23.
(4) II Samuel, XXIV, 15.
(5) I Chron. XXI, 15.
(6) Genèse, XLVIII, 16.

(Elohim) en présence duquel ont marché mes pères, Abraham et Isaac, que le Dieu (Elohim) qui m'a conduit depuis que j'existe jusqu'à ce jour, que l'ange, etc. » et le rôle, le pouvoir de ce prétendu ange sont tels qu'ils ne peuvent appartenir à un autre qu'à Dieu.

Comment donc ce nom de *malach*, ange, envoyé, qui, par sa signification littérale, indique une certaine subordination, peut-il dans ces conditions s'appliquer à Dieu? La Kabbale seule est en état de nous fournir le mot de l'énigme. De fait, tous ces textes nous paraissent confirmer d'une manière éclatante ce que nous avons dit des rapports des *sarim*, anges, fils de Dieu, avec le Dieu unique de la Bible et cette identification du *masch'hit*, destructeur, avec le tétragramme, corrobore également les explications que nous avons données à propos d'Azazel qui, bien qu'en apparence distinct d'Avaya, vis-à-vis duquel il semble jouer le rôle d'adversaire, n'est en réalité qu'une face du même être dont le tétragramme représente l'autre côté. Il suffit de rappeler cette notion très simple et que l'on s'accorde généralement à reconnaître comme caractéristique de la théosophie hébraïque, c'est qu'elle admet, outre le Dieu transcendant, hors du monde et au-dessus du monde, le Dieu immanent qui habite avec nous, qui est dans le monde ou plutôt en qui et par qui le monde existe, en un mot la *Schechina* (littéralement immanence). C'est la *Schechina* qui est, pour les kabbalistes, l'ange, le *sar* d'Israël, auteur des théophanies, des manifestations divines dans le monde sensible. Certaines conceptions rabbiniques intermédiaires, comme celle du « prince du monde », *sar aolam* (1), nom donné à l'ange *Metatron*, agent divin dans l'univers matériel, celle de « prince de l'armée de l'Eternel » empruntée à Josué et où Raschi retrouve le Michaël du livre de Daniel, — car il dit en propres termes: « Le prince de l'armée de l'Eternel, c'est Michaël, comme il est écrit: Et Michaël, *votre sar* », — enfin celle de l'archange auquel les divers anges obéissent, rappellent la théorie que nous avons exposée sur les rapports entre Dieu et les dieux ou fils de Dieu.

Aucun nom d'ailleurs ne saurait mieux convenir à la *schechina*, au divin dans le monde, que celui de *malach*, ange, envoyé, car

(1) Il y a lieu de faire remarquer que dans l'évangile de St Jean Satan est désigné sous ce même nom: « Maintenant le prince de ce monde va être chassé », XII, 31. « Je ne parlerai plus guère avec vous, car le prince du monde vient », XIV, 30. « Le prince de ce monde est jugé », XVI, 11.

il exprime le rapprochement de l'Infini vers le fini, du Créateur vers la créature. Ce sont évidemment ces traditions rabbiniques qui ont inspiré le christianisme primitif, quand il a élaboré sa doctrine du Verbe incarné, avec cette énorme différence que le Verbe incarné du christianisme, c'est un homme, tandis que celui de la théosophie hébraïque, c'est l'ensemble de l'univers.

Quoi qu'il en soit, on comprend maintenant comment, sans contradiction réelle, on a pu dire qu'Israël a un *sar*, ange protecteur, et d'autre part, qu'il est l'héritage de Dieu seul, car l'ange d'Israël, c'est la *schechina*, le divin dans le monde, c'est-à-dire la plénitude de la Divinité dans ses relations avec le créé, tandis que les autres nations, dans leurs diverses conceptions religieuses, n'adorent de Dieu que des aspects partiels.

IV.

Philosophie de l'angélologie hébraïque.

§ 1.

Il nous faut étudier maintenant les luttes entre les *Sarim* dont la Bible nous offre plusieurs exemples. On sait qu'une idée analogue se retrouve dans toutes les mythologies où l'on voit constamment les dieux en guerre les uns avec les autres. L'antagonisme perpétuel d'Ahura-Mazda et d'Ahriman nous offre le type le plus caractéristique de ce genre de mythes. Mais dans l'angélologie hébraïque, ce n'est pas Dieu lui-même qui se trouve engagé directement dans la lutte, les *Sarim* seuls y figurent ou bien, lorsque Dieu intervient, c'est, conformément aux conceptions monothéistes, pour exercer sa juridiction souveraine. Nous voyons alors l'ange d'Israël, Michaël, combattre pour son peuple ou plaider en sa faveur devant le tribunal suprême. Parfois aussi c'est un homme, un saint, qui se mesure avec l'ange protecteur de son ennemi : ainsi en est-il de la lutte que Jacob soutint à Peniel, vraisemblablement avec l'ange gardien d'Esaü [1].

Il arrive également que ces luttes entre les anges n'ont aucune cause politique ou nationale. C'est ainsi par exemple que la tradition rabbinique nous montre les esprits célestes divisés entre

---

[1] Genèse, XXXII, 24-30.

eux à propos de la création d'Adam et elle les désigne alors, non point sous des noms propres, mais, comme nous l'avons dit, sous les appellations abstraites de Charité et Vérité, la Charité intercédant pour que l'homme soit créé et la Vérité demandant qu'il ne le soit pas.

Quoi qu'il en soit, il ne faudrait pas voir dans les luttes entre les anges de simples métaphores, comme si ces guerres que se livrent entre eux les *sarim* symbolisaient uniquement les conflits politiques et religieux dont ce monde est le théâtre. Elles sont réelles à un double point de vue; d'abord en ce sens que chaque fois qu'un choc se produit ici-bas dans l'ordre matériel, c'est que deux tendances, deux principes opposés se combattent déjà dans le monde des idées. En second lieu, s'il est vrai que les anges sont à la fois des idées, des attributs divins et, comme nous l'avons exposé, des entités réelles, des forces naturelles, en donnant à ce mot une acception assez large pour comprendre la création tout entière, s'il est vrai qu'à chaque lutte sociale et humaine correspond sur le plan spirituel un combat engagé entre les anges ou *sarim*, la conséquence qui en découle, c'est qu'entre les conflits humains et sociaux et ceux dont le domaine physique nous offre le spectacle, il existe un parallélisme dont la nature est sans doute difficile à expliquer, mais qui cependant n'échappe pas à l'observateur attentif.

Et ce n'est pas nous qui tentons pour la première fois ce rapprochement entre les lois et les révolutions, les formes et les créations du monde social et du monde physique. Hartmann nous en a donné la formule exacte et profonde, lorsqu'il dit : « Il est évident que l'opposition macrocosmique des forces (luttes naturelles) est le type symbolique de l'opposition microcosmique (guerres humaines) ou, en d'autres termes, que les tendances opposées l'une à l'autre dans le microcosme (génies, caractères, idées, intérêts humains) se montrent comme éléments constitutifs du macrocosme, exactement dans le même sens que les microcosmes opposés l'un à l'autre produisent précisément par cette lutte la réalité du macrocosme » [1]. Mais ce que ce philosophe aurait dû ajouter pour être complet, c'est que la lutte pour obtenir l'harmonie et réaliser l'unité suppose une unité idéale et efficiente préexistant quelque part et que c'est grâce à cette unité primordiale, au sein de laquelle toutes ces

[1] Le monde, l'ordre issus de la guerre et du contraste des forces, Revue philos, février 1877, p. 153.

tendances s'harmonisaient, qu'elles cherchent naturellement, une fois divisées, à se rapprocher pour s'unir de nouveau. Ailleurs il écrit [1]: « Une fois admise la diversité des fonctions, puisqu'elles sont les fonctions d'un seul et même être, la diversité idéale de leur objet doit provoquer entre elles un conflit idéal destiné à en amener l'accord, et cette lutte idéale devient une lutte réelle, parce que les idées entre lesquelles elle s'engage sont en même temps les objets d'actes réels de la volonté. C'est le même processus qui se déroule dans la conscience de l'individu sous la forme d'un conflit entre les tendances, désirs, affections différentes. Si la lutte se produit ici malgré l'unité de l'âme dont ces désirs opposés ne sont que les fonctions, il en peut être de même au sein de l'inconscient. La lutte de deux passions dans l'âme d'un homme ne le cède pas assurément en rage, en impitoyable violence, au combat de deux loups affamés ».

Un autre philosophe allemand, Feuerbach, n'est pas moins d'accord avec nos idées lorsqu'il écrit à propos du monothéisme chrétien: « Le polythéisme est plus franc, car bien que le christianisme prétende ne pas distinguer de signes individuels dans la Divinité, son Dieu n'en garde pas moins le caractère de collectivité. De même que les dieux de l'Olympe se sont déclaré la guerre l'un à l'autre, de même les diverses qualités du Dieu chrétien ont eu entre elles leurs luttes sanglantes ». Voilà donc un penseur qui assimile les différentes qualités du Dieu chrétien aux divinités de l'Olympe et qui reconnaît comme nous que ces qualités diverses peuvent entrer et sont effectivement entrées en conflit.

Il existe une doctrine biblico-rabbinique relative aux *sarim* qui justifie parfaitement notre explication théologique. Tout autour du Char suprême (la *mercaba*) qui supporte la gloire divine, sont rangés, en ordre hiérarchique, les soixante-dix *sarim* ou anges tutélaires et ils forment tous ensemble, par la manière dont ils sont groupés, la figure d'un homme; les yeux de tous sont fixés sur le nom ineffable, le Tétragramme, pour y puiser à la fois leur vie propre et celle du peuple qui leur est confié [2]. Dans cette conception grandiose qui serait à elle seule un titre de gloire immortelle pour la religion qui l'offre à nos méditations, nous retrouvons précisément l'idée d'organisation d'éléments divers, le mot d'où dérive le nom

---

(1) Philosophie de l'inconscient, tome II, p. 197.

(2) Voyez Schaarè Ora Tiféreth.

du Char suprême, la *mercaba*, étant employé dans le langage philosophique des écrivains juifs pour indiquer la composition en un tout organique de parties distinctes [1].

§ 2.

Après avoir recueilli les éléments doctrinaux, il nous reste à les résumer en une théorie générale. Nous avons vu que pour l'hébraïsme les *Elohim* sont ainsi des *Sarim*, des anges préposés aux destinées des divers peuples. Il s'agit donc de trouver une idée supérieure dans laquelle ces deux caractères d'*Elohim* et de *Sarim* se combinent et s'harmonisent en un seul tout.

Nous touchons ici à l'un des points fondamentaux de la théologie hébraïque en ce qui concerne spécialement ses rapports avec l'humanité. Or cette idée, telle qu'elle résulte de la Bible et des commentaires des Rabbins, nous paraît être la suivante: Dieu, considéré non pas comme cause efficiente et dans ses rapports avec la création en tant que substance, mais comme la Cause formelle dans ses relations avec le monde comme Idéal, Dieu, disons-nous, forme l'univers, le Fini, à son image et à sa ressemblance, c'est-à-dire qu'Il façonne la création sur le modèle de ses attributs, non point, il va sans dire, avec l'unité parfaite dans laquelle ces attributs subsistent en Lui, mais avec les distinctions et la diversité indispensables quand il s'agit des choses finies. Dans cette irradiation de ses attributs, il y a une gradation qui va des formes ou imitations les plus élevées jusqu'aux copies les plus infimes, échelle immense, mais dont tous les degrés sont reliés par un fil qui n'est autre que l'unité de plan reproduite plus ou moins parfaitement dans les divers ordres de la création où elle concilie constamment l'identité du type avec la multiplicité de ses réalisations. Or, comme il y a ordre et analogie entre ces diverses réalisations, nous pourrions même dire ces incarnations des idées divines, il existe par conséquent entre elles un rapport de subordination et chaque créature est, selon le point de vue où on la considère, inférieure ou supérieure, sujette ou dominatrice vis-à-vis des êtres qui sont au-dessous ou au-dessus d'elle.

---

[1] Il s'agit de la racine רכב *racab*; à l'hiphil הרכיב apud *rabbinos*: componere, conjungere; d'où גשמים מורכבים corpora composita, concreta, mixta (*Note des éditeurs*).

On comprend ainsi que toutes choses ici-bas ont un *sar*, comme l'enseigne précisément la doctrine rabbinique, et les nations elles-mêmes en ont un sur le plan qui est immédiatement au-dessus du plan humain. Le *sar* ou ange de chaque peuple est donc l'idée divine que ce peuple est appelé à représenter dans le monde en la considérant d'une manière concrète dans l'être supérieur qui la résume. De quelque manière cependant qu'on envisage cette idée, le *sar* sera au fond une seule et même chose que Dieu vu d'une façon partielle et réfléchi dans un de ses éléments, les consciences angéliques ou humaines n'étant pas autre chose que des idées divines et les consciences inférieures formant les éléments de celles qui leur sont supérieures, jusqu'à la Conscience des consciences qui est Dieu. Si donc les consciences ne sont que des idées divines réalisées, si elles croissent hiérarchiquement et deviennent ainsi plus ou moins compréhensives, on voit ce que sont les hommes supérieurs appelés synthétiques, parce qu'ils résument en eux-mêmes la conscience d'un peuple, d'une époque, voire même de l'humanité, comme Moïse par exemple qui, au dire des Rabbins, équivalait à « soixante myriades » d'Israélites. En s'élevant ensuite au-dessus de cette idée des hommes synthétiques jusqu'à celle d'une conscience qui les embrasse tous et voit sous toutes leurs faces, pour parler le langage d'Ampère, les sujets qu'ils n'entrevoient eux-mêmes que confusément, peut-être commence-t-on à mieux saisir ce que renferme cette notion des *sarim* appliquée aux nationalités.

On nous objectera que les nationalités, produit de l'œuvre humaine, n'étant que des créations artificielles, elles échappent par cela même à cette loi de subordination hiérarchique qui relie toutes les parties de l'univers en plaçant chaque chose dans un rapport de domination et de dépendance vis-à-vis des autres. Mais l'ethnologie et la sociologie ne nous démontrent-elles pas que bien qu'elles aient l'humanité pour facteur, les nations n'en sont pas moins des produits spontanés soit de la nature extérieure, soit des dispositions toutes naturelles de l'humanité en général et de chaque race en particulier? La science est si loin de regarder l'organisme ethnique comme purement artificiel que des savants vont jusqu'à considérer les littératures des divers peuples elles-mêmes comme une partie de l'histoire naturelle de chaque pays. Dira-t-on que les nations sont des corps collectifs et qu'on ne saurait par conséquent les traiter comme des êtres réels, une nationalité n'étant qu'une idée abstraite et générale pour désigner un groupe d'hommes

vivant dans certaines conditions déterminées où il n'y a de réel au fond que les individus qui le composent? Nous répondrons à cela que d'éminents écrivains rationalistes, empruntant en quelque sorte notre langage spiritualiste, n'ont pas hésité à parler de l'*idée* que chaque nation représente; ils l'appellent le génie, l'esprit, l'âme de ce peuple. Il serait plus exact de dire l'idée que ce peuple se forme de Dieu ou, plus simplement, *son dieu.*

Il n'est pas douteux en effet, et les plus grands penseurs en conviennent, que la civilisation tout entière d'un peuple ne soit que la manifestation extérieure de son idée religieuse. On voit donc ce que nous affirmons quand nous disons que chaque nation a son *sar,* que son *sar* est son âme, son esprit, que c'est lui qui détermine ses destinées et qui lui imprime sa propre ressemblance. « Un peuple dans sa réalité empirique, dit Mariano, offre précisément ce qu'il possède dans sa réalité spirituelle. Et ce que nous appelons réalité empirique est surtout le sentiment du divin devenu conscience présente et pratique d'un peuple et des individus et classes qui le composent [1] ».

D'autres auteurs positivistes ont assimilé avec raison l'âme du peuple à l'âme de l'individu, mais ils font consister à tort l'une et l'autre dans une collection de manifestations de la vie intellectuelle et morale. On nous demandera peut-être avec étonnement si nous prétendons voir dans celle-là comme dans celle-ci une âme véritable, une substance individuelle et consciente, un moi réel? A cela nous répondrons, si étrange que cela puisse paraître, que partout où il y a unité ou même simplement union, harmonie ou tendance à l'union, il doit nécessairement exister une racine commune, un point central dans lequel tous sont ou doivent être unis, si l'on ne veut pas admettre d'effet sans cause. Si donc dans chaque peuple d'abord, puis dans l'ensemble de l'humanité, on découvre une unité de fait ou une tendance à l'unité, ces *traits* communs présupposent une nature commune, une force unique et réelle dont les effet évoluent, il est vrai, mais pour converger finalement vers une unité plus vaste et non moins parfaite.

Nous ne contestons pas que les influences héréditaires, les questions d'alimentation et d'hygiène, le climat et les mœurs sont pour beaucoup dans les différences que l'on remarque entre les caractères nationaux, mais dès l'instant que l'on admet également

---

[1] *Cattolicismo e civiltà,* p. 341.

à la base de toutes ces différences une diversité originaire des races, il faut reconnaître aussi des idées ou types primitifs variés, contenant les germes de ces tempéraments dissemblables, et par conséquent des *forces* de différente nature. Sans doute chez les peuples comme chez les individus, il y action et réaction continues entre les tendances innées et les circonstances extérieures, mais s'il arrive que celles-ci modifient dans une certaine mesure le caractère national, on ne peut pourtant pas dire qu'elles le transforment. Les qualités, les aptitudes morales et intellectuelles restent héréditaires: les Chinois, les Malais, les Juifs le prouvent jusqu'à l'évidence. On ne peut nier qu'il n'y ait des peuples mieux disposés que d'autres à certaines connaissances, à certains arts ou professions, sans que les conditions géographiques et historiques auxquelles ils ont été soumis puissent rendre raison de ces dispositions particulières, preuve manifeste que les nations sont autre chose que de simples aggrégations accidentelles ou mécaniques d'individus. Quant aux modifications occasionnées par les circonstances extérieures, il est aisé de se rendre compte qu'elles ne portent jamais sur ce que l'on appelle les signes distinctifs de la race. Aussi des savants ethnologistes n'ont-ils pas hésité à conclure que les peuples se sont constitués non par l'œuvre du hasard ou de la nécessité, mais grâce à une certaine communauté d'éléments moraux et qu'à chaque peuple appartiennent dès l'origine certaines dispositions particulières qui, dans le cours des siècles, deviennent plus actives et plus saillantes.

Qu'on nous permette de citer ici une page de Renan qui semble avoir été écrite pour éclairer notre théorie des *sarim*, tant elle est conforme à nos idées: « Les nations comme la France, l'Allemagne, l'Angleterre, dit l'illustre penseur, les villes comme Athènes, Venise, Florence, Paris, agissent à la manière des personnes ayant un caractère, un esprit, des intérêts déterminés. On peut raisonner d'elles comme on raisonne d'une personne. Elles ont, comme l'être vivant, un instinct secret, un sentiment de leur essence et de leur conservation, si bien qu'indépendamment de la réflexion des politiques, une nation, une ville peuvent être comparées à l'animal [1] si ingénieux et si profond quand il s'agit de sauver son être ou

[1] On sait que dans le livre de Daniel les empires et les royaumes sont symbolisés par des animaux. Les rabbins ont dit également: « Il y a au ciel un être qui s'appelle Israël » חיה אחת יש ברקיע ששמה ישראל

d'assurer la perpétuité de son espèce. Il faut en dire autant des Eglises, des religions, de toutes les associations constituant des ensembles organiques qui se comportent exactement comme des individus. Le plus grand progrès de la physiologie moderne a été de montrer que la vie des plantes et celle de l'animal ne sont qu'une résultante d'autres vies harmoniquement subordonnées et aboutissant à un concert unique. La vie du vertébré est la résultante centralisée de l'individualité de chaque vertèbre; un arbre est la consonnance des milliers de bourgeons. La conscience est de même une résultante de millions d'autres consciences concordant à un même but. La cellule est déjà une petite concentration personnelle; plusieurs cellules consonnant ensemble forment une conscience de second degré (homme ou animal), les consciences au second degré en se groupant forment le consciences au troisième degré, consciences de villes, d'Eglises, de nations, produites par des millions d'individus vivant d'une même idée, ayant des sentiments communs. Pour le matérialisme, il n'y a que l'atome qui existe pleinement; mais pour le philosophe, pour l'idéaliste, la cellule existe plus que l'atome, l'individu existe plus que la cellule, la nation, l'Eglise, la Cité existent plus que l'individu, puisque l'individu se sacrifie pour ces entités qu'un réalisme grossier regarde comme de pures abstractions [1] ».

Ajoutons que ce que les philosophes allemands appellent le *Volksgeist,* l'âme du peuple, l'esprit national, loin d'être le produit de divers éléments tels que la langue et la littérature, les croyances et les formes religieuses, les lois et le genre de vie sociale et familiale, apparaît au contraire comme le principe générateur de ces différentes manifestations d'activité qu'il maintient et développe selon son génie propre et pour une fin particulière.

Il reste à examiner quel est le rapport des individus avec le groupe dans lequel ils naissent à la vie comme corps séparés et consciences distinctes et de quelle manière se concilient l'individualité des parties et celle du tout. Il est évident, croyons-nous, que le seul véritable individu est l'être simple, indivisible et par conséquent immatériel, car le matière même dans ses plus infimes parties ne peut être conçue que comme composée. Mais, d'autre part, si chaque groupe matériel n'existe que grâce à la force immatérielle qui en tient unies les différentes parties et si les groupes

[1] *Dialogues et fragments philosophiques,* p. 89.

sont eux-mêmes constitués par d'autres groupes plus petits, il s'ensuit que l'immatériel est également composé. Où trouverons-nous donc le véritable individu, la vraie unité? La difficulté disparaît si l'on considère qu'au rebours de ce qui se passe dans la matière, l'unité dans l'immatériel croît à mesure qu'augmente le composé et que plus les groupes sont nombreux, plus l'unité qui les relie est parfaite, car elle s'affirme d'autant mieux que la multiplicité des parties rattachées entre elles est plus considérable. Par conséquent, la seule vraie monade, à la fois la plus simple et la plus féconde, n'est que l'unité universelle qui se trouve aux deux extrémités de l'échelle, à la base de tout être comme indéfini potentiel et au sommet comme Infini et acte souverain, au fond du plus minuscule atome comme au faîte de l'incommensurable univers [1].

Hartmann semble nous renseigner sur la nature du *sar* dont parle l'hébraïsme, lorsqu'il écrit: « Si l'âme continuant d'animer les deux parties entre lesquelles on a artificiellement partagé un animal, reste encore une, pourquoi cesserait-elle d'être indivisible dans la plante, dans le bourgeon, dans l'écrevisse dont les pinces se détachent spontanément? Et pourquoi n'en serait-il pas de même de la génération bissexuelle où un animal hermaphrodite se féconde lui-même? Si l'âme inconsciente demeure une encore et identique à elle-même dans les divers fragments d'un insecte ou dans la souche et dans les bourgeons détachés, pourquoi ne serait-elle pas une aussi dans les insectes séparés naturellement qui composent une république d'abeilles ou de fourmis? Sans être unis matériellement, ces êtres organisés n'agissent-ils pas avec le même concert que les diverses parties d'un seul et même organisme? [2] ». Or il est aisé d'assimiler, comme l'ont fait certains savants, l'économie animale à l'économie sociale et de voir que, dans l'histoire de la civilisation des peuples, les efforts de développement supposent, soit à l'origine, soit dans la marche du progrès, une unité centrale qui coordonne les actes individuels à la réalisation du but. Sans doute, de même que lorsqu'un homme se met en marche, il ne saurait rendre compte du processus intérieur qui a déterminé le mouvement, de même dans l'évolution des peuples, il y a pour

---

(1) C'est ce que les Kabbalistes expriment par la double Yod, *Yod tattaa* et *Yod illaa*.

(2) *Philosophie de l'inconscient*, tome II, p. 195.

l'observateur bien des points mystérieux; c'est quelque chose d'analogue au processus résolutif de la biologie où les éléments sont préparés de longue main, bien que la production soit instantanée, et où la cause n'est nullement proportionnée à l'effet, celui-ci étant, du moins en apparence, beaucoup plus grand que celle-là.

Mais si divers que soient les peuples, si variées que soient les manifestations du progrès social, l'unité des nations n'en est pas moins réelle, et cette unité, c'est l'humanité, l'Adam terrestre, comme l'unité des idées divines, c'est le Logos, le Monde intelligible, l'Adam divin de la théosophie.

§ 3.

Il ne sera pas inutile d'embrasser maintenant d'un coup d'œil le chemin parcouru.

Tout ce que nous avons dit des *sarim* ou anges se coordonne parfaitement avec ce qui a été précédemment exposé sur les dieux païens. S'il est une échelle qui, de Dieu, descend jusqu'aux derniers confins de la création, il est naturel que chaque être, selon le rang qu'il occupe, joue le rôle d'*Elohim* relativement à ceux au-dessus desquels il se trouve placé et l'on comprend aussi que Dieu, considéré comme la Source de ces forces éparpillées, s'appelle également *Elohim*, nom qui les embrasse tous. A plus forte raison, si on le contemple séparément, en dehors de ses émanations, trouve-t-on juste de le nommer *Elohé ha-Elohim*, le Dieu des dieux, soit parce qu'on le regarde comme leur unité et leur lieu (*Makom*), soit parce qu'Il est l'Etre par excellence, la Monade suprême dont tous dépendent.

Il n'est donc pas surprenant que l'on ait réhabilité les divinités du paganisme comme contenant toutes une parcelle de vérité, puisque, comme le dit la Bible [1], les idées divines sont distribuées entre les nations qui composent l'humanité, les peuples se partageant matériellement le corps d'Adam et leurs âmes n'étant que des fractions détachées de la sienne. La conséquence est que le mouvement religieux tend à l'unité, c'est-à-dire à la réalisation complète de l'idée divine, tandis que l'évolution des nations les pousse à se rapprocher, car elles ne sont que les membres épars du premier homme, de l'homme-type, comme les diverses conceptions religieuses ne sont que le morcellement de l'idée de Dieu.

[1] Deutéronome, XXXII, 8.

De là, la mission attribuée à Israël d'opérer la synthèse religieuse nécessaire, en assimilant de toutes parts toutes les idées homogènes, afin de reconstituer l'unité religieuse de l'humanité en même temps que son unité extérieure dans le domaine social. L'hébraïsme fait exactement dans l'ordre métaphysique et religieux, ce qui est arrivé, d'après Thièle, dans l'ordre historique. Il nous dit en effet que la religion de la tribu est le produit des divers cultes des familles et que la religion de la nation est à son tour la synthèse de celles des tribus. Enfin, les cultes nationaux donnent naissance aux communions religieuses où les étrangers sont admis à titre de prosélytes et celles-ci aux religions franchement universelles. Certes, les familles s'étant agglomérées en tribus et les tribus en nations, on comprend historiquement le passage d'une forme de culte à un autre, mais comment expliquer la transformation d'une religion nationale en religion universelle en dehors du secret instinct qui pousse les divers groupements nationaux vers la constitution d'une humanité supérieure? Or, c'est précisément le but auquel tend l'hébraïsme; il ne cesse de poursuivre la réalisation de la synthèse religieuse de l'humanité.

Le christianisme, en dépit de ses prétentions à l'universalisme, ne répond nullement à cet idéal; celui-ci exige en effet comme facteurs les nationalités elles-mêmes, tandis que la religion chrétienne, loin de favoriser leur développement, vise plutôt à leur suppression. Elles s'est en outre constituée trop tôt pour pouvoir être la religion définitive du genre humaine qui réclame l'épanouissement préalable des divers génies nationaux. Le vrai christianisme ou messianisme ne peut surgir que lorsque les différents peuples pacifiquement unis auront complètement réalisé le progrès humanitaire en développant d'abord simultanément leurs qualités ethniques respectives. L'empire romain, qui supprimait l'autonomie des nations en les englobant sous sa juridiction administrative, avait opéré aussi une unité trop factive qui n'avait rien de commun avec l'idéal hébraïque; il n'en était pas moins, à sa manière, comme le christianisme, une tentative d'universalisme. Les rabbins, entre autres Maïmonide et Juda Halévi, en ont jugé ainsi et ils nous disent qu'il existe ainsi à chaque époque une aspiration messianique correspondant à la tendance universaliste qui ne cesse de travailler au sein de l'humanité. Et comme il fallait une base pour la construction du grand édifice, Dieu y a pourvu en constituant un *peuple international*, Israël, les Juifs étant devenus depuis leur di-

spersion un peu Grecs, Persans ou Egyptiens — et l'on en peut dire autant des temps modernes — sans jamais cesser cependant d'être Juifs.

Or, comme l'homme primitif s'est trouvé scindé, chacun des membres emportant avec lui une fraction de la vie intellectuelle, comme Dieu a distribué ses rayons entre les intelligences créées, chaque portion de l'humanité réfléchissant ainsi un rayon particulier, il s'ensuit que le foyer total ne peut être composé que par le faisceau humain tout entier; autrement dit tous les *sarim,* pour parler le langage de la théosophie hébraïque, doivent concourir à cette œuvre. On s'explique ainsi l'élévation ou l'abaissement de tel ou tel *sar,* selon la conduite du peuple confié à ses soins. Quand une idée divine est mal représentée par le peuple à qui elle est échue en partage sa valeur intrinsèque n'est en rien altérée, car, comme le dit l'Ecriture, l'influence des actions des hommes n'arrive point jusqu'à Dieu, mais son rayonnement dans le monde, la *schechina,* qui pour chaque nation est son *sar* particulier, s'en trouve obscurci.

Les luttes entre les *sarim* ne sont donc pas autre chose que la lutte des principes, des civilisations, des idées et des croyances, aussi longtemps que tout cela ne parvient pas à s'harmoniser, à reproduire l'unité parfaite dans laquelle tout existe en Dieu, soit que cet antagonisme se manifeste seulement dans le domaine intellectuel, soit qu'il éclate extérieurement dans les guerres et les compétitions de toute nature qui divisent les peuples.

Feuerbach que nous avons cité a saisi l'analogie existant entre les guerres des dieux de l'ancien polythéisme et les disputes théologiques sur la nature divine et il n'est pas douteux que les discussions entre Dieu et les hommes ou entre les anges eux-mêmes, dont parlent les livres rabbiniques, ne représentent la lutte, le *polemos* des idées, des principes, des forces dans l'univers, celle-ci traduisant le discours intérieur de l'Intelligence divine, s'il est permis de s'exprimer ainsi, le Logos qui, comme tous les discours, résulte des contradictions conciliées. C'est ainsi que les anges se trouvent rattachés au Logos dont ils ne sont que les manifestations, idéales quand il s'agit de l'Esprit divin, mais réelles pour ce qui est des êtres émanés de Lui, les unes et les autres étant reliées, nous dirons même identiques entre elles, conformément au principe que les consciences ne sont en Dieu que des idées.

Ainsi s'expliquent également la position que les *sarim* occupent

dans la *mercaba,* le char divin, et l'attitude qu'ils observent, les yeux fixés sur le tétragramme; leurs noms abstraits de Charité, Vérité, et les désignations pareillement abstraites de *middat addin* et *middat rahamim*, littéralement Attribut de la justice et Attribut de la clémence, employées dans les dialogues divins; enfin l'appel fait à toutes les forces déjà créées au moment de la création de l'homme lui-même dont la nature est précisément de former un microcosme, c'est-à-dire de les résumer toutes.

Il est si vrai que les anges ou divinités inférieures se rattachent aux attributs divins que le polythéisme, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, n'a pas eu d'autre origine, sa forme première ayant été l'adoration des attributs personnifiés. Ce fut là le premier degré par lequel passa la conception de l'unité divine avant de se transformer en véritable polythéisme. Varouna qui, dans certains hymnes des Védas, est l'un des noms de l'unique et suprême Divinité, devient plus tard le roi de ses compagnons, c'est-à-dire que l'unité absolue prend la forme d'une suprématie. Dans l'hébraïsme aussi nous trouvons ce caractère de Dieu des dieux, mais il ne signifie pas autre chose que l'unité de tout le multiple, autrement dit une Unité plus absolue et le nom d'*Elohim* n'a qu'une valeur relative comme synonyme de *forces.* L'erreur polythéiste ne consiste donc pas tant à admettre des *Elohim* qu'à ne les point admettre tous ou à les adorer séparément, au lieu de reconnaître leur unité. Dans les Védas, les deux conceptions coexistent çà et là et s'entremêlent, celle d'un Dieu supérieur à d'autres dieux et celle de l'unité divine ou pour mieux dire de la simple valeur logique de ces prétendus dieux personnifiant des attributs. « Les dieux ont coopéré à l'œuvre de Varouna, dit un hymne du Rig Véda. Je suis le roi de mes compagnons; je suis le roi Varouna: en moi résident toutes les forces vitales... Je suis Indra et Varouna ».

De même dans la Bible le nom de Dieu, le tétragramme, est donné à l'ange et réciproquement le nom d'ange est donné à Dieu. Dans l'histoire de Balaam [1], c'est tantôt Dieu qui donne à ce dernier la permission d'aller avec les envoyés de Balac et tantôt l'ange qui, dans des termes identiques, lui réitère la même autorisation. Les noms des anges ont tous la terminaison *El;* Dieu est en eux, *Adonaï bam,* disent les Psaumes et les Rabbins de leur côté disent que chaque ange porte sur son cœur une tablette sur

[1] Nombres, XXII.

laquelle le nom de Dieu est gravé. Et s'il est vrai, comme nous l'avons soutenu, que Dieu est pour l'ensemble du créé ce que chaque ange est pour une partie de la création, pour l'un des corps célestes par exemple, il s'ensuit que les anges rentrent et se résument en Dieu même.

Les Rabbins font de l'enseignement des noms divins un mystère soigneusement gardé et les Esséniens en font autant pour ce qu'ils appellent les noms des anges. Philon lui-même, d'accord en cela avec le Pentateuque, nomme le *Logos prophoricos* qui équivaut à la *schechina* des talmudistes et au *malkouth* de la Kabbale, le premier des anges, l'archange. Et que représentent ces anges de Philon? On reconnaît généralement en eux les *idées* mêmes de Platon, avec cette différence qu'elles sont personnifiées. Ce qu'on rapporte des Sadducéens est encore plus concluant. Ils auraient considéré les anges comme des vertus inséparables de Dieu, qui apparaissaient sur la terre sous différents noms, selon les diverses fonctions qu'ils étaient appelés à exercer ici-bas, tout en demeurant reliés à leur source comme les rayons au soleil. Ce rapport si intime avec Dieu est sans doute la cause de la défense de nommer les anges que nous trouvons chez les Rabbins et peut-être même dans la Bible. Ce qu'il y a de certain, c'est que nous voyons dans les Ecritures des anges remplir des rôles divers dans des circonstances variées sans qu'aucun nom spécial leur soit assigné. Il n'est pas vraisemblable que ce soit là une simple lacune, si l'on tient compte de la tendance de l'époque biblique à décorer de noms pompeux tout ce qui attirait l'attention ou commandait le respect.

Le fait est d'autant plus remarquable que nous voyons à plusieurs reprises les saints personnages auxquels les anges apparaissent s'enquérir de leur nom, comme Moïse s'enquiert de celui de Dieu, et la réponse qui suit a toujours quelque chose d'évasif et de mystérieux laissant entrevoir l'existence d'un nom qu'on veut cacher. « Pourquoi, dit l'ange à Jacob, demandes-tu mon nom? Et il le bénit là (1) ». Manoach, à sa question: « Quel est ton nom, afin que nous te rendions gloire, quand ta parole s'accomplira? » obtient de l'ange une réponse semblable: « Pourquoi veux-tu savoir mon nom? (2) ». Et l'écrivain sacré ajoute ici une courte observation qui nous paraît significative: *vehou pélhi,* dit le texte « or

(1) Genèse, XXXII, 29.
(2) Juges, XIII, 17-18.

ce nom était mystérieux ». Il nous semble bien que la réponse faite par Dieu à Moïse dans l'Exode est analogue à celle-ci. A côté du sens éminemment métaphysique que présente la phrase célèbre: « Je suis celui qui est, et c'est ainsi que tu répondras aux enfants d'Israël: Celui qui est m'envoie vers vous [1] », n'y aurait-il pas là un de ces jeux de mots qui se rencontrent fréquemment dans la Bible, les paroles: *Ehié ascher éhié,* signifiant tout uniment: qui que je sois », c'est-à-dire: « Ne te donne pas tant de peine pour connaître mon nom; quel qu'il soit, ce qui t'importe, c'est de remplir ma mission ».

On lit, il est vrai, dans le Talmud, que les Israélites rapportèrent de l'exil les noms des anges; cela cependant ne nous paraît pas signifier que les anges n'avaient pas de noms auparavant, mais bien plutôt que ces noms n'étaient écrits nulle part et qu'ils se trouvaient seulement confiés à un enseignememt oral et secret que les Israélites emportèrent avec eux à leur retour. L'ange étant innommable, il y a donc là un point certain de ressemblance avec Dieu même dont le nom auguste ne se prononçait pas. Les critiques modernes, M. Havet par exemple, qui nient d'ailleurs l'existence de toute angélologie chez les anciens Hébreux, reconnaissent que dans le Pentateuque et même dans le livre des Juges, les messagers célestes ne sont pas des êtres distincts de Dieu lui-même et qui le servent, ainsi qu'on les a représentés depuis, mais de pures apparences par lesquelles Il se manifeste et qui se confondent avec Lui, à peu près comme si on appelait l'éclair le messager de la foudre [2].

Mais où les critiques se trompent, à notre avis, c'est lorsqu'ils croient découvrir une différence dans la manière de concevoir les anges dans le Pentateuque et les Juges d'une part, et de l'autre dans les livres de Samuel et des Rois, les anges devenant dans ces derniers ouvrages des personnes ou individualités distinctes. La vérité est que ce double caractère se retrouve partout, puisque les anges, ainsi que nous l'avons expliqué, sont des consciences retraçant chacune un des éléments de la Conscience divine.

(1) Exode, III, 14.

(2) V. HAVET, *Le Christianisme et ses origines*, t. III, p. 162.

V.

Harmonie du Monothéisme et du Polythéisme.

Nous avons vu ce que le Judaïsme pense des dieux païens qu'il nomme *sarim*. Il nous reste à examiner maintenant ce que les païens eux-mêmes croyaient de leurs dieux, afin de constater si les deux notions concordent entre elles. Si paradoxale que paraisse au premier abord la conclusion à laquelle nous fera aboutir cette étude, elle n'en exprime pas moins une grande vérité.

La première réflexion qui se présente à l'esprit, c'est que les dieux du paganisme étaient, dans la pensée de leurs adorateurs, des divinités locales et nationales, ce qui répond exactement à l'idée que l'hébraïsme se fait des *sarim*. Assurément on ne peut pas s'attendre à trouver dans le polythéisme la conception d'une unité supérieure, non plus que l'organisation religieuse que cette croyance aurait produite en réglant intelligemment les rapports mutuels des différents dieux. Toute la notion encore rudimentaire que le paganisme avait de cette unité fondamentale se bornait à l'idée d'un dieu suprême national, dans lequel les divinités particulières des tribus, des villes et des familles trouvaient leur centre, de même que se réunissaient pour l'hébraïsme tous les divers dieux de l'humanité dans le souverain Dieu d'Israël. Mais cette conception juive d'un monde uni sous le sceptre d'un seul Dieu, quoique gouverné dans ses différentes parties par des *sarim*, des anges particuliers qui ne sont que le génie même des divers peuples, était étrangère aux païens, du moins sous cette forme synthétique, unitaire et morale. L'astrologie des anciens en avait vaguement entrevu quelque chose, lorsque par l'organe d'Hipparque elle faisait présider chaque constellation du zodiaque, ainsi que la planète dont elle était réputée le siège, au gouvernement de vastes régions. Plotin, au quatrième livre de ses Ennéades, nous parle du *démon qui nous a reçus pour sa part*, ou, selon une autre traduction du *démon que nous avons reçu en partage*. Quel que soit d'ailleurs le sens adopté, il est au fond éminemment conforme à l'idée hébraïque, d'après laquelle, comme nous l'avons vu, les peuples sont partagés entre les dieux, ce qui suppose une humanité unique et une puissance suprême qui opère le partage.

Mais ici se présente une question d'une extrême gravité. Nous avons dit qne cette idée païenne reproduite par Plotin ne contredit nullement le monothéisme, puisque pour les Juifs toute forme de polythéisme était un culte que chaque peuple rendait à un *aspect* particulier du Dieu unique et nous avons même insinué que cette adoration partielle de l'un des aspects ou attributs divins de la part des différentes nations était dans l'ordre et dans l'économie providentielle. S'ensuit-il donc qu'il faille admettre la légitimité du polythéisme? A cela nous répondons qu'on ne doit pas confondre le polythéisme avec la conception du Dieu unique envisagé de différentes façons, système qui domine dans l'antique tradition juive comme dans l'idée que les Rabbins se sont faite plus tard de la Révélation elle-même. Un corps a des faces nombreuses et le polygone peut être contemplé tour à tour sous chacun de ses angles particuliers. C'est pourquoi les docteurs ont dit que la Loi a soixante-dix faces, qu'elle offre un aliment différent pour chacun et qu'elle compte soixante myriades de commentaires (1), c'est-à-dire autant de commentaires qu'il y eut d'Israélites pour la recevoir au pied du Sinaï; seulement la *Tradition* qui représente l'opinion de l'Eglise, autrement dit de la collectivité religieuse, est là pour marquer les limites et harmoniser les divers points de vue individuels. Ainsi en est-il de l'idée divine dans l'humanité: c'est une lumière qui se réfracte dans un prisme. Chaque peuple réfléchit un des rayons et Israël est au centre; de lui les rayons émanent, vers lui ils convergent et c'est lui par conséquent qui en assure l'unité.

En quoi donc la vérité diffère-t-elle de l'erreur? En ce qu'elle tient compte de l'unité qui relie tous ces rayons en un faisceau unique. Les païens ne la reconnaissaient point et c'est pour cela qu'ils étaient polythéistes, tandis que les Juifs la professaient expressément et sauvegardaient ainsi le monothéisme. Il n'est pas douteux qu'Israël n'eût reconnu comme monothéiste tout païen qui aurait admis cette unité et qu'il n'eût pas exigé de lui davantage. Mais il ne se contentait pas de cela pour lui-même, car non seulement il enseignait que les multiples points de vue religieux existant dans le monde ont un centre, une unité, mais encore il adorait cette unité elle-même et ne pouvait adorer qu'elle seule, puisqu'il voyait en elle *la plénitude de la Divinité*. Pour lui, les dieux des

(1) שבעים פנים לתורה. — ששים רבוא פירושים לתורה

nations, sans être à proprement parler des faux dieux ou de vaines idoles, du moment que chacun d'eux représentait à ses yeux un aspect ou un attribut du vrai Dieu, étaient cependant faux en ce sens qu'ils étaient incomplets; en adorer un, c'eût été pour les Israélites amoindrir l'idée qu'ils se faisaient de leur Dieu, en qui toutes les divinités partielles atteignaient leur perfection; c'eût été commettre une absurdité, comme serait celle de vouloir ajouter une petite partie distincte au tout, qui déjà les renferme toutes sans exception, en même temps qu'un sacrilège, puisque à côté de l'Absolu, de l'Infini, objet spécial de leur foi, ils auraient ainsi placé le fini et le relatif. Adorer tous ces dieux séparément et distinctement, comme faisaient les païens, c'était méconnaître l'unité et tomber dans un véritable polythéisme, mais les regarder tous au contraire conjointement comme autant d'éléments d'une unique et suprême Divinité, c'était là le vrai monothéisme universel, humanitaire, le monothéisme de la Kabbale en qui s'harmonisent l'unité et la pluralité et qui s'adapte ainsi à la fois au génie sémitique et au génie aryen. Ce monothéisme-là qui est celui de l'avenir, celui de l'humanité tout entière, Sémites et Aryens, Israël et Gentilité, ne peut se constituer définitivement qu'au contact de ces deux génies, en travaillant d'abord d'une manière latente à les rapprocher l'un de l'autre, pour triompher enfin dans le monde comme le signe et l'effet même de ce rapprochement.

Mais le monothéisme d'Israël, son Dieu national, local, si l'on peut s'exprimer ainsi, la part qui lui est échue en héritage, c'est l'*unité* elle-même, le lien destiné à réunir tous les éléments de l'idée divine disséminés partout, unité qui contenait en germe tous ces éléments, mais dont les Israélites ne devaient prendre réellement conscience que depuis la dispersion et grâce aux nouvelles conditions d'existence que celle-ci devait leur apporter. Alors en effet, par l'action et la réaction réciproques des Israélites et des Gentils, l'idée d'unité et celle de pluralité allaient se trouver en présence et se pénétrer mutuellement; les premiers offraient la synthèse et les seconds, l'analyse; ceux-là, le point central de la foi religieuse et ceux-ci, son développement, qui n'est légitime que lorsqu'il part de ce centre et y retourne comme à son terme.

De là cette conséquence que la croyance du païen était parfaitement juste dès qu'il reconnaissait en son dieu un aspect partiel de la Divinité dont Israël adorait la plénitude et que ce qui eût été un sacrilège pour le Juif, à savoir l'association d'un autre dieu

à son Dieu national, n'en était nullement un pour lui. En effet, comme il n'était pas doué ainsi qu'Israël de l'intuition de l'unité, toute association de ce genre, au lieu d'altérer sa foi religieuse, ne faisait que la rapprocher davantage de la conception du vrai Dieu. Puisqu'il ne possédait qu'une partie de la vraie notion de la Divinité, toute notion complémentaire qui venait s'y ajouter, ne pouvait que perfectionner sa croyance. Les polythéistes n'avaient, dans leur système, d'autre moyen d'arriver au monothéisme que de ne point restreindre arbitrairement leur principe de pluralité divine; leur Panthéon ne devait être logiquement fermé à aucun dieu et le jour où toutes les divinités y eussent été admises, ces dieux multiples finalement se seraient pour ainsi dire fondus en un dieu unique.

Si l'on veut bien nous pardonner une comparaison indigne d'un pareil sujet, nous dirons qu'il en est ainsi des corps simples nécessaires dans une combinaison chimique, lesquels restent à l'état de disgrégation, tant qu'ils ne sont pas tous réunis. A peine se trouvent-ils tous en contact que la combinaison s'opère; les composants disparaissent et à leur place apparaît celui qui les contient tous dans sa synthèse. Quel est donc le secret de la formation du corps composé? C'est un lien invisible, une sorte d'affinité élective, une unité cachée qui préexiste à la combinaison elle-même et dont la force potentielle devient actuelle, dès que les conditions extérieures le permettent.

Peut-être comprendra-t-on mieux maintenant la maxime rabbinique aussi extraordinaire que précieuse que nous avons eu déjà l'occasion de citer: « Il n'a pas été interdit aux Gentils (Noachides) d'associer (au Dieu unique un autre dieu) » (1). C'est ainsi que Naaman obtient d'Elisée la permission de faire acte d'adoration à Rimmon, le dieu du roi de Syrie son maître (2) et que, dans l'histoire des colonies transportées au pays d'Israël par le roi d'Assyrie, celui-ci, sur les conseils qui lui furent donnés, implanta le culte du Dieu des Juifs à côté de celui des anciens dieux: « Un des prêtres qui avaient été emmenés captifs de Samarie vint s'établir à Béthel et leur enseigna comment ils devaient craindre l'Eternel (tétragramme)... Ainsi ils adorèrent l'Eternel, et ils servaient en

---

(1) בני נח לא נזהרו על השתוף Voir Sanhédrin Tosaphot 64,2. R. Moïse Isserles dans *Orab haïm*, ch. 156. Arosch olat tamid, 156.

(2) II Rois, v, 18-19.

même temps leurs dieux d'après la coutume des nations d'où on les avait transportés » (1).

Mais, dira-t-on, s'il est admissible que le gentil associe le culte d'un dieu particulier à celui d'une autre divinité nationale ou locale, comment expliquer que ce culte spécial puisse être associé à celui du Dieu d'Israël qui est la plénitude de la divinité? Il ne s'agit plus alors pour le païen de se rapprocher de plus en plus de la vérité par l'addition de notions complémentaires, puisqu'il est censé converti au Dieu qui est la Vérité même. Cette tolérance du judaïsme s'explique par le fait que pour lui chaque peuple est particulièrement porté à envisager un aspect déterminé de la Divinité et qu'en dehors des Sémites, et surtout d'Israël, tous sont plus ou moins rebelles à la conception unitaire. Aussi tant que le païen ne se convertit pas purement et simplement au judaïsme, tant qu'il reste païen ou même prosélyte *de la porte*, sa foi religieuse est bien loin d'avoir la pureté de celle du monothéiste de naissance et c'est par conséquent une nécessité pour lui d'user de la liberté spirituelle qui lui est laissée et, faute de l'idée d'une perfection absolue, de chercher à compléter son idéal en acceptant toutes les perfections relatives qu'il est capable de concevoir.

Ce qui est absolument nécessaire pour la constitution du monothéisme de l'humanité, c'est que les Gentils vivent en communion religieuse avec Israël, car si celui-ci est le centre de l'unité et si chaque peuple a une tendance naturelle à ne voir qu'un seul côté de la vérité, qu'un rayon du cercle, il est clair que pour vivre dans la vérité religieuse et ne point contrecarrer les lois de son développement ultérieur, il faut être orienté vers le centre d'où partent tous les rayons et auquel tous retournent. Voilà comment la connaissance et la pratique de la vraie religion ne vont point sans les rapports pacifiques et la communion spirituelle entre les nations et comment l'ère messianique sera à la fois une palingénèse religieuse et une palingénèse sociale, l'unité se trouvant réalisée sur la terre comme gage et condition de l'unité dans le ciel.

Il se produit dans le domaine religieux quelque chose d'analogue à ce qui se passe dans l'ordre économique. Chaque pays, chaque race n'a que des ressources limitées; un peuple ne peut vivre, prospérer et se développer qu'autant qu'il emprunte aux autres ce qui lui manque; c'est seulement par l'échange, par la

---

(1) II Rois, XVII, 28-33.

mise en commun des produits que le bien-être peut s'établir et l'abondance régner partout. Qui ne voit que pour cela la paix et l'union sont indispensables? Mais nous croyons aussi qu'il faut qu'il existe un peuple qui soit comme l'intermédiaire entre les diverses nations et qui, sans être lui-même producteur, soit cependant commerçant et en quelque sorte *international*, les marchandises de toutes contrées affluant chez lui pour être ensuite dispersées par lui aux quatre coins du monde. Or c'est bien ainsi que le peuple juif apparaît dans l'histoire et tel est également son rôle dans l'ordre moral, intellectuel et religieux. Le cosmopolitisme commercial que l'on reproche à Israël et l'internationalisme dans le mauvais sens du mot dont, par ses deux chefs Marx et Lassalle, l'un et l'autre Juifs de naissance, il est l'inspirateur et dont on lui fait un crime, ne sont qu'une double application, l'une incomplète et matérielle, l'autre mal comprise ou monstrueuse, si l'on veut, de sa véritable mission universelle ; la première est simplement l'image d'un cosmopolitisme plus élevé et plus fécond, celui des idées, et la seconde, le socialisme international n'est que la contrefaçon grossière de l'alliance internationale qu'il est appelé à réaliser.

Pour ce qui est de la religion, de même que l'unité de Dieu se concilie avec les différents points de vue propres à chaque race et résulte même de ces diverses conceptions, de même aussi l'unité religieuse du genre humain doit résulter, non pas de la condamnation absolue des religions ethniques, mais de l'assimilation de tout ce qu'il y a de bon dans chacune d'elles avec le monothéisme sémitique. Celui-ci est la base sur laquelle viennent s'agréger tous les éléments de vérité épars chez les Gentils, pour former enfin la religion universelle à la constitution de laquelle l'humanité tout entière aura coopéré.

S'il est vrai de prétendre que chaque culte apporte son contingent à la formation de la religion de l'avenir, il ne l'est pas moins d'affirmer qu'il existe déjà un germe, un centre d'unité sans lequel il y aurait une simple juxtaposition d'éléments et non point une organisation et un développement véritables. L'unité finale que l'on veut atteindre suppose une unité initiale et évolutive, car il n'y a pas de fin sans principe. Israël, nous ne craignons pas de le répéter, est avec sa foi monothéiste ce centre religieux nécessaire. Il est également éloigné de la tolérance païenne qui accueillait indistinctement tous les dieux, sans avoir l'idée d'organiser, de

hiérarchiser cette multitude de divinités, et de l'intolérance du catholicisme romain qui prétend monopoliser la vérité dans une Eglise hors de laquelle il n'y aurait pas de salut.

De la position centrale que le judaïsme occupe il est possible de juger impartialement ce qu'il y a de vrai dans les idées des philosophes Bayle, Voltaire, Rousseau, quand ils proclament que toutes les religions particulières où l'on adore Dieu convenablement sont des institutions salutaires. Ce n'est pas, comme ils le disent, parce que le culte essentiel est le culte intérieur, celui du cœur, car pour être de bonne foi toute croyance n'est point juste, ni toute adoration légitime parce que sincère, et Rousseau lui-même demande qu'on adore Dieu *convenablement*, mais c'est parce que chaque peuple est appelé par son génie particulier à rendre hommage d'une manière spéciale à un certain aspect de la vérité.

Le polythéisme, compris de cette façon-là change évidemment de nature. De nos jours, un philosophe spiritualiste, Renouvier, en a donné une formule acceptable, quand il place dans les régions supérieures de la nature et du monde spirituel diverses séries d'êtres qui, par l'intelligence et la puissance sont tellement au-dessus de l'homme que celui-ci, en les appelant des dieux, ne fait qu'obéir à un sentiment religieux spontané aussi ancien que le monde, sans nuire pour cela à l'unité de Dieu, puisque Dieu reste au sommet de l'échelle des êtres surhumains comme le premier et le plus grand de tous. Mais pour l'hébraïsme, Dieu n'est pas seulement le premier, Il est le *sommaire*, la synthèse de toutes ces divinités; Il est la Vérité même, c'est-à-dire l'intelligence complète des choses résultant de tous les points de vue réunis.

Nous trouvons dans Gœthe l'idée de ces divers aspects sous lesquels on peut considérer le monde et aussi celle de distribution, d'appropriation de ces aspects aux différents esprits qui les contemplent: « Avec les besoins multiples de mon être, écrit-il dans une lettre à Jacobi, je ne puis me contenter d'une seule façon de penser. Comme artiste et comme poète, je suis polythéiste; panthéiste au contraire en tant que naturaliste. Ma personnalité d'homme moral exige-t-elle un dieu? je sais aussi où le trouver. Les choses du ciel et de la terre forment un règne si vaste que pour l'embrasser ce n'est pas trop de tous les organes de tous les êtres réunis ». Goethe, dans ce portrait qu'il trace de lui-même, nous apparaît comme la révélation d'un de ces hommes que nous avons appelés *synthétiques*, parce qu'ils résument en eux-mêmes la nature et les

tendances d'un nombre plus ou moins grand de leurs semblables. Longtemps avant le philosophe allemand, les Rabbins avaient dit, dans leur langage imagé, que Dieu apprit à Moïse à voir dans chaque question quarante-neuf côtés pour le sens affirmatif et quarante-neuf pour le sens contraire, se réservant pour Lui seul la connaissance du cinquantième qui fait pencher la balance et détermine la nature secrète des choses. On comprend aussi, et l'illustre penseur l'a dit également à sa manière, que plus le sujet est vaste, plus le nombre de points de vue sera considérable. Mais une unité fondamentale se trouve à la racine des choses, sans quoi l'harmonie ultérieure serait impossible et l'on peut affirmer qu'elle est à la base même du théisme et du panthéisme, ces deux aspects de la vérité entre lesquels l'esprit de Gœthe flottait comme tant d'autres. Le polythéisme, qui pour lui était un système général parmi d'autres systèmes, nous apparaît au contraire comme une collection d'aspects des attributs divins et non seulement il se concilie ainsi avec le théisme pur et simple, mais il en est un des éléments.

Ce double principe de la valeur relative des diverses conceptions de l'Univers et de la vérité résultant uniquement de leur synthèse nous semble être au fond de la théorie des monades leibnitziennes. La vie des monades consiste à réfléchir en elles-mêmes et à se représenter le monde chacune d'une manière particulière. Du degré de cette représentation, c'est-à-dire de sa conscience plus ou moins profonde, dépend la perfection des monades. Celles-ci sont donc autant de mondes, de microcosmes, d'univers concentrés ou de *petits dieux*. Telle est la pensée de Leibnitz qui, par un développement naturel, se rencontre ainsi avec l'idée biblique des *sarim* comprise dans le sens que nous lui avons attribuée. La vie des monades consiste par conséquent dans une continuelle et inépuisable évolution de leur propre nature et Dieu est pour Leibnitz la Monade suprême, infinie, très parfaite, créatrice et ordonnatrice de l'univers.

On peut se demander si quelque vaste intelligence comme celle de Leibnitz ou de Gœthe, après avoir eu l'intuition de l'unité fondamentale qui relie ces systèmes en apparence contradictoires, le panthéisme, le polythéisme, le monothéisme, ne trouvera pas un jour la formule qui exprimera cette secrète unité et l'harmonie qui en résultera finalement dans l'évolution religieuse de l'humanité. Nous savons d'avance que cette formule ne fera que traduire en langage philosophique ce que la théologie hébraïque n'a cessé d'affirmer.

DEUXIÈME PARTIE

L'HOMME

Chapitre Premier

L'IDÉE DE L'HOMME DANS L'HÉBRAÏSME

ORIGINE DE L'HUMANITÉ

I.

L'unité d'origine d'après la Bible et les Rabbins.

Nous devons rechercher maintenant si l'idée que l'hébraïsme s'est faite de l'homme présente ce caractère d'universalisme que nous venons de retrouver dans l'idée de Dieu.

La première pensée qui vient naturellement à l'esprit, c'est que seule dans toute l'antiquité la religion israélite s'est occupée des origines de l'humanité. Indépendamment de la manière aussi peu particulariste que possible dont ses traditions les racontent, ce fait constitue déjà à lui seul une preuve en faveur de ses aspirations universelles, comme l'ont reconnu les écrivains les plus impartiaux. Toutes les races, poussées par l'ignorance aussi bien que par l'orgueil, ont cherché à faire remonter leur généalogie jusqu'à nos premiers parents en excluant les autres peuples de ce privilège d'origine. C'est tout au plus si l'histoire de ces races est mentionnée parfois sous forme d'appendice à l'histoire de la race principale. L'étranger, le barbare apparaît ainsi comme un être inférieur dont la nature reste grossière et le développement incomplet; en lui refusant l'honneur de la communauté d'origine on s'autorise à le combattre, à le dépouiller, à le tuer même le jour où l'intérêt l'exige. Il en était ainsi dans les temps anciens; il en est encore de même de nos jours chez des peuples qui se piquent pourtant de civilisation.

L'ethnologie des Juifs, comme on l'a fort justement remarqué, reposait sur des notions plus vastes, et leurs livres sacrés, dans leurs récits sur les origines, s'intéressent aussi bien aux autres races qu'aux ancêtres d'Israël. Assurément, à partir d'une certaine période de l'histoire de l'humanité, la Bible, qui est spécialement destinée aux Juifs, néglige les autres peuples pour s'occuper d'Israël particulièrement, mais il n'en est pas moins vrai que dans ses premiers chapitres elle trace, soit avant, soit même après le déluge, un cadre si général qu'il embrasse avec une parfaite égalité tous les peuples de la terre. Dans ses différentes parties consacrées aux annales israélites, il n'est même pas rare de rencontrer de petites digressions, dans lesquelles il s'agit non plus des Hébreux, mais de quelque nation païenne, ce qui prouve évidemment qu'aux yeux des écrivains bibliques les étrangers n'étaient nullement des êtres d'origine méprisable. Nous ne faisons aucune difficulté de reconnaître que l'orgueil national a toujours poussé chaque peuple à se croire bien supérieur à tous les autres. Il en a certainement été ainsi jadis à Jérusalem comme à Athènes; il en est encore de même de nos jours à Rome, à Berlin comme à Paris. Mais l'histoire dira si la race qui a eu constamment et plus distinctement qu'aucune autre l'idée de l'égalité essentielle, fondamentale, de tous les hommes, ce qui implique l'absence de toute prétention à un privilège inné quelconque, n'est pas celle qui est le mieux fondée à aspirer à la direction religieuse de l'humanité. C'est d'ailleurs là le seul domaine dans lequel le judaïsme revendique une place à part et Israël est si loin d'avoir négligé l'origine des Gentils et leur développement historique, qu'on peut dire de lui, avec beaucoup plus de raison encore que Florus ne le disait des Romains, qu'en lisant ses annales ce n'est pas l'histoire d'un seul peuple que l'on apprend, mais celle de l'espèce humaine tout entière.

C'est déjà beaucoup assurément que le judaïsme ait été la seule religion de l'antiquité qui se soit occupée des origines de l'humanité, mais la manière dont il a résolu le problème en proclamant l'unité primitive du genre humain constitue l'un de ses plus beaux titres de gloire. L'hébraïsme s'est élevé, dans sa conception de l'homme, à une incomparable hauteur. Il l'a mis sur le trône même de Dieu et c'est là qu'un jour le christianisme est allé le chercher pour le faire descendre et régner sur la terre, transformant en un véritable avatar l'apothéose juive. Il l'a placé à l'aurore de la création sur le chaos encore informe comme une force fécondante

et organisatrice, quand il a fait de l'Esprit de Dieu ou du vent impétueux qui soufflait sur les eaux l'âme du premier homme et et de l'âme de l'homme, l'âme de la terre.

Pour certains savants de nos jours l'homme n'est que le descendant perfectionné d'un quadrumane; pour l'hébraïsme rabbinique au contraire le singe est un homme dégénéré. Cette doctrine d'ailleurs n'est pas entièrement étrangère à la science contemporaine, puisque des naturalistes ont avancé que les bimanes et les quadrumanes pourraient bien descendre d'une souche commune, d'un placentaire supérieur, d'un primate qui, ayant joué le rôle d'espèce originaire, aurait donné naissance, par loi de divergence, aux deux ordres mentionnés. Ainsi l'hébraïsme se trouve d'accord avec la science quand il proclame l'affinité de l'homme avec tous les êtres organisés. Peut-être faut-il voir un écho de cette tradition dans le mot de St. François d'Assise appelant, comme l'avait fait le Bouddha, tous les animaux ses frères cadets. La théorie rabbinique fait de l'homme la force organisatrice de la terre et par suite le germe de tout ce qui a vie. Tel est le sens de cette hagadda qui décrit un Adam dont la taille s'élève de la terre au ciel et dont la largeur s'étend d'un bout à l'autre du monde (1). Une autre légende talmudique atteste la parenté du premier homme avec toutes les formes organiques, quand elle nous montre Adam essayant de s'unir à tous les animaux de la terre avant de trouver sa compagne. C'est toujours l'identification d'Adam avec cette forme primordiale protozoaire d'où se sont ramifiées toutes les formes organiques. Et sous un autre aspect c'est encore la doctrine de la Kabbale qui voit dans Adam le principe mâle du monde et dans Eve, le principe féminin, l'un et l'autre étant figurés plus tard par les deux chérubins du sanctuaire, eux aussi mâle et femelle, nés du Logos (tipheret) et du Cosmos (malkout).

Quelle hardiesse et quelle largeur de vue! L'universalisme juif, dans ses aperçus sur l'unité d'origine du genre humain, atteint des proportions presque invraisemblables. Et cependant il est si peu une interprétation fantaisiste des Rabbins, il est si authentiquement biblique que sans lui le récit des premiers chapitres de la Genèse n'a que contradictions, mystères et puérilités à nous offrir. Si dans ce récit on se refuse à voir un mythe, nous défions qu'on y puisse trouver quelque chose digne de retenir un instant l'attention.

(1) Haghigà 12, Sanhedrin 38.

Ecoutons la science nous donner la conclusion du système darwinien: « En partant du principe d'élection naturelle avec la divergence des caractères, il ne semble pas incroyable que les animaux et les plantes se soient formés de quelque forme inférieure intermédiaire. Si nous admettons ce point de départ, il nous faut admettre aussi que tous les êtres organisés qui ont jamais vécu peuvent descendre d'une forme primordiale unique » (1). Adam serait donc ainsi le père non seulement de toute l'espèce humaine, mais de tout ce qui a vie et le monde ne formerait qu'une seule famille, quoique infiniment variée dans ses membres. Nous ne prétendons nullement soutenir que ce soit là le seul sens acceptable des premiers chapitres de la Genèse, ni qu'en dehors de cette conception presque cosmogonique, les Rabbins ne reconnaissent pas un Adam historique plus près de nous et créé à notre image. Nous affirmons seulement qu'il suffit de lire la narration biblique pour y découvrir autre chose que la signification littérale. Si un Adam historique a existé, une foule de notions mythiques est venue s'ajouter à ce que la tradition a pu savoir de lui, au point de le rendre méconnaissable. Quoi qu'il en soit, scripturaire ou non, cette grandiose conception adamitique est incontestablement une notion hébraïque et rabbinique; elle doit par conséquent entrer en ligne de compte quand il s'agit d'étudier les croyances universalistes de l'hébraïsme.

Nous estimons qu'il ne sera plus permis après cela de parler de vues étroites, d'horizons rétrécis, d'égoïsme national à propos d'une religion qui, en racontant ses origines, comprend dans un universel embrassement les hommes, les animaux, les plantes et la création tout entière. Peut-être n'a-t-on jamais remarqué comme il convient la beauté de cette légende rabbinique, d'après laquelle, pour former le corps d'Adam, Dieu prit la terre sous l'emplacement de l'autel de Jérusalem, ou comme disent textuellement les Docteurs, *du lieu de son pardon* (2). L'amour miséricordieux du Créateur, l'éminente dignité d'Adam, père de l'humanité, dont le corps est façonné à l'autel même de Dieu, et le trait lumineux d'universalisme religieux qui éclaire ce culte juif réputé si jalousement particulariste et ce Temple qu'on disait être la citadelle du plus étroit égoïsme national, tout n'est-il pas ici admirable? Nous y entrevoyons aussi le lien qui rattache, dans la pensée des Rabbins,

---

(1) Revue scientifique du 24 août 1875.

(2) אדם ממקום כפרתו נברא *Jalkut Schimeoni*, 20.

l'unité humaine à l'unité divine. Celle-ci étant admise, n'est-il pas naturel que l'espèce humaine ait été créée par un seul acte de cette Puissance unique et souveraine ? Des dieux nationaux auraient pu créer chacun le peuple qu'il voulait gouverner, mais un Dieu universel ne pouvait procéder à autant de créations spéciales, comme si, mécontent des premières, Il en essayait de nouvelles. Ainsi cette croyance à l'unité d'origine de l'humanité fournit un nouvel argument en faveur de l'existence du monothéisme chez les anciens Hébreux, car on ne la trouverait certainement pas établie à une époque si reculée, si les hommes n'avaient déjà cru alors à l'unité du pouvoir créateur.

« Dans le polythéisme, dit un auteur distingué, la division des nations est originaire et perpétuelle, car elle dérive de la pluralité des dieux dont chacun est l'emblème d'un peuple distinct. Aussi, malgré le progrès de la philosophie, les penseurs de la Grèce et de Rome eurent plutôt le soupçon que la conviction de la fraternité. Cet obstacle à la conception de la fraternité n'existe pas dans le mosaïsme. Un seul Dieu crée le genre humain et pour témoigner que tous sont un en essence, le Créateur les fait naître d'un seul homme. Il veut même que la femme qu'il a donnée au premier homme soit tirée de lui, afin que tout soit un dans le genre humain. Ainsi, l'élection spéciale dont se glorifient les Hébreux était dominée par un dogme supérieur et fondamental, l'unité de Dieu et de la création » (1). Le paganisme avait si bien l'instinct du lien rattachant le monothéisme à l'unité humaine que, par l'organe de son dernier apologiste, l'empereur Julien, nous le voyons nier cette unité en alléguant l'existence des différents dieux qui inspirent diversement chaque peuple de la terre (2). Nous avons dit que les variétés de races, attribuées par Julien à la pluralité des dieux, constituent pour nous un fait qui trouve son explication théologique dans les aptitudes particulières à concevoir le divin, autrement dit à considérer spécialement une des faces de la nature de Dieu, un de ses attributs devenu, une fois personnifié dans l'idéal d'un peuple, le *sar* de ce peuple lui-même. Nous savons enfin que tout cela se concilie parfaitement avec le monothéisme, à la condition toutefois que chaque nation reconnaisse qu'elle ne possède qu'un côté de la synthèse unitaire et qu'aucune des idées divines ne doit être exclusive.

---

(1) LAURENT, *Histoire du droit des gens*, vol. I, p. 408.

(2) CYRILLE, adv. Jul., lib. IV.

La fraternité entre tous les peuples et la communion de tous avec Israël, qui est le centre vers lequel doivent tendre, pour se réunir, toutes les conceptions religieuses, telle est la conséquence dernière de l'unité d'origine de l'humanité si hautement proclamée par l'hébraïsme.

II.

L'unité d'origine et l'élection d'Israël.

Nous voyons comment l'unité d'origine devient l'unité historique. Le genre humain, un par nature, puisqu'il est issu tout entier du même couple primitif, continue à être un dans son évolution, égal devant Dieu sans aucune distinction. Mais, dira-t-on, que devient chez les Juifs cette idée d'unité depuis l'élection divine qui fait d'Israël un peuple à part?

Nous pourrions répondre avec raison qu'une religion qui fait naître toute l'espèce humaine des mêmes parents et qui nous montre la société humaine régie par Dieu durant de longs siècles sur le pied d'une parfaite égalité sans aucune distinction entre ses membres, présente incontestablement un caractère fondamental d'universalisme que ne saurait effacer le choix dont un peuple spécial se trouve favorisé à un certain moment de l'histoire et dans un but déterminé. Mais nous allons plus loin et nous prétendons que cette election elle-même, au lieu de nuire à l'unité humaine, la complète, car elle introduit dans l'humanité un organe nécessaire à sa parfaite réalisation et qui est comme la conscience religieuse destinée à en rattacher toutes les différentes parties. Chacun connaît la parabole rabbinique du festin royal et les différences si frappantes qu'elle présente avec celle des Evangiles, puisquee au lieu d'un repas de noces préparé pour quelques intimes et qui, par la négligence et l'abstention des invités, se transforme en un banquet public (1), nous voyons un festin ouvert à tout le monde et qui ne devient un repas privé de la famille du roi que parce que la plupart des convives n'ont pas répondu à l'appel (2). Nous ignorons si les savants qui s'occupent de physiologie ont réussi à se mettre d'accord sur la question de la génération ou formation de l'embryon par un mouvement initial centripète ou cen-

(1) S. Matthieu, XXII, 1-14.

(2) BENAMOZEGH, *Morale Juive et Morale chrétienne*, p. 296.

trifuge, mais ce que nous savons bien, c'est que ce grand organisme qui s'appelle la société humaine s'est constitué par un mouvement centripète et que le jour où un peuple a surgi, se donnant la mission de posséder, de conserver et d'enseigner à tous la vérité religieuse, ce jour-là la Religion universelle est née, son cœur a battu, sa vie a commencé et depuis ce moment, elle n'a cessé de grandir.

C'est un fait que, pour l'hébraïsme, le genre humain offre dans la première partie de son histoire des caractères d'homogénéité tels que la divine providence intervient pour introduire dans le monde social une différenciation analogue à celle qui existe dans le monde de la nature. Et si tout ce que nous avons dit précédemment sur les dieux, anges ou *sarim* est exact, il faut ajouter qu'à ces différences ethnologiques, c'est-à-dire à la division des races et des langues, correspondent les différences religieuses nécessaires dans le plan divin, ainsi que l'enseigne précisément la tradition qui fait dater la variété des cultes et des croyances séparant les humains de l'époque de Babel. On a dit fort justement que la dispersion des noms de Dieu a été un des effet les plus funestes de la dispersion des hommes et on l'a déplorée. Nous croyons plutôt que la division, l'analyse est aussi nécessaire que la synthèse et qu'elle en est même la condition indispensable. L'élection d'Israël qui avait pour mission spéciale la réalisation de cette synthèse religieuse apparaît donc comme la confirmation et non comme la négation de l'Unité humaine.

Si le privilège accordé aux Juifs avait été, dans la pensée hébraïque, un démenti infligé à l'idée d'unité primitive du genre humaine, nous le verrions d'ailleurs placé à l'origine et non pas au cours de l'histoire. Cette tardive apparition du sacerdoce israélite prouve qu'aux yeux du judaïsme l'état normal de l'humanité est celui qui précède cette élection. Celle-ci semble être plutôt un remède apporté à la corruption religieuse dans laquelle était tombée l'humanité, en même temps qu'une phase nécessaire du développement régulier des nationalités, lequel devait aboutir à la constitution d'un peuple central, sacerdotal. Et ne voit-on pas que cette idée d'un peuple promu à la dignité sacerdotale, avec toutes les charges attachées à cette fonction, implique celle d'une famille de peuples, parmi lesquels il est choisi et mis à part pour remplir un rôle utile à tous? De même que dans une société le prêtre représente les notions supérieures nécessaires à la vie et à l'union

de tous les membres et par conséquent au progrès de la collectivité, de même Israël est, dans l'humanité, comme le premier noyau de son organisation ultérieure et la consécration de son unité.

III.

Le Préadamisme et la question de l'identité de nature.

Nous ne pouvons parler de l'unité del'origine humaine d'après le Pentateuque sans dire ici un mot d'un système appelé le préadamisme, dont on prétend trouver des traces dans le livre de la Genèse et d'après lequel il aurait existé, avant et en dehors d'Adam et d'Eve, d'autres hommes sur la terre. Cette assertion peut-elle s'appuyer sur la Bible? La réponse à cette question dépend de la manière d'interpréter les premiers chapitres de la Genèse, selon que l'on veut y voir une histoire réelle ou fictive. Pour nous, ces premières pages des Ecritures contiennent une donnée historique qui a servi de base à des développements mythiques dont elle se trouve enveloppée et pénétrée complètement. Si donc il y a dans la narration biblique un élément mythique, il est naturel qu'on rencontre dans le cours du récit des circonstances qui laissent entrevoir l'existence d'une humanité en dehors de l'Adam mythique et qui ne sont en réalité que la partie historique pure, celle-ci n'ayant pu être entièrement fondue avec la légende en un seul récit homogène.

Or c'est sur ces faits concomitants que se fonde le préadamisme pour montrer qu'Adam n'a été ni le premier ni le seul être humain. Cette supposition est vraie pour l'Adam mythique et fausse en ce qui concerne l'Adam historique. Cette autre humanité que l'on prétend voir en dehors du personnage de l'Eden, c'est l'Adam historique lui-même. Ainsi les ennemis dont Caïn redoute la poursuite, la ville qui se construit alors que l'humanité ne se composait encore que de quatre personnes, tout cela n'est que l'effet de la contradiction entre le double élément mythique et historique que le narrateur sacré n'a pas toujours pu éviter.

On nous demandera peut-être si l'unité d'origine ne se trouve pas également compromise, soit que l'on admette le préadamisme, soit que l'on voie dans la Genèse l'Adam historico-mythique que nous proposons. Il n'en est rien, car l'unité d'origine constitue évidemment un des éléments historiques du récit biblique. Nous

entendons par *historique* tout ce que l'écrivain a cru tel, indépendamment de la réalité objective de sa narration. Or, quand une religion parvient à s'élever à la conception de l'unité d'origine de l'espèce humaine, elle n'abandonnera pas cette idée pour en faire un mythe au risque de la compromettre; elle lui donnera plutôt un fondement historique afin de l'affermir et de l'accréditer.

Mais cette unité d'origine a-t-elle vraiment l'importance que nous lui attribuons comme indice des aspirations universalistes du judaïsme et les autres systèmes anciens ou modernes qui, sans admettre l'unité d'origine, reconnaissent l'identité ou unité de nature, ne sont-ils pas tout aussi concluants? De graves auteurs ont soutenu que l'unité de nature seule nous intéresse et que l'autre n'est qu'accessoire: « L'identité essentielle dans l'idée de l'humanité et de la langue, nous disent-ils, consiste dans le principe intellectuel, non dans le point de départ naturel. C'est en vertu de la raison humaine que tous les hommes sont frères et intimement unis. Celle-ci est une base bien plus profonde et essentielle d'affinité que la dérivation physique ». Nous ne pensons pas que, pour s'entr'aimer, les hommes aient besoin de s'apercevoir préalablement de leur affinité intellectuelle et un simple fait attesté d'une manière digne de foi nous paraît être sans comparaison un moyen plus sûr et d'un effet plus général que le meilleur des raisonnements. Les différences entre les hommes sont-elles d'ailleurs plus grandes au physique qu'au moral, pour que l'on puisse plus solidement fonder l'unité humaine sur les dispositions morales que sur la constitution physique? Nous ne le croyons pas. Il y a des nègres ou des Samoïédes qui sont bien plus près du singe que de l'Européen et même chez les races civilisées l'ethnologie moderne signale des instincts, des tendances, des facultés si caractérisées, si différentes, qu'elles autoriseraient les doutes les plus sérieux sur l'identité de nature. Comment celle-ci pourrait-elle s'établir victorieusement, puisqu'on a pris prétexte des différences des génies religieux si marquées qui séparent aryens et sémites pour formuler une objection contre l'unité d'origine? Alors même que ces divergences ne seraient point visibles, on pourrait toujours se demander si les germes n'en subsistent pas à l'état latent dans les profondeurs de la nature humaine, car nous sommes loin de l'avoir sondée au point de pouvoir dire qu'elle ne renferme plus pour nous de secrets. Un criterium fondé sur l'identité de nature intellectuelle nous paraît donc insuffisant.

Si d'ailleurs, aux yeux des savants, l'identité était aussi apparente au moral qu'au physique, on n'en pourrait dire autant pour le commun des hommes; il n'est pas douteux que, pour la découvrir, il ne faille beaucoup plus d'efforts et de pénétration. En outre, l'économie proverbiale de la nature, la fécondité indéfinie dont elle a doté chaque individu ne permettent pas de concilier une parfaite identité morale avec la diversité d'origine. La communauté d'origine admise au contraire, l'identité de nature en résulte par une rigoureuse conséquence. Les différences physiques, si frappantes qu'elles nous font parfois douter de notre parenté avec un Peau-Rouge ou un Hottentot, trouvent un correctif victorieux dans cette croyance à une origine commune et l'on est alors porté à ne voir dans les races les plus dégradées que des frères difformes ou infirmes.

En examinant enfin cette identité de nature à la lumière de la philosophie dominante, nous la voyons réduite à néant. Elle n'offre certes pas en effet des traits plus saillants et plus convaincants que celle des types, genres et espèces de l'ordre végétal ou animal. Or on sait ce que nos naturalistes philosophes pensent de ces ressemblances qui ne sont pour eux que des créations de l'esprit humain, un produit du travail d'abstraction que la pensée opère sur les matériaux offerts par la nature, sur les seules choses réellement existantes, les individus. Nous ne voyons pas bien les hommes s'éprendre d'une abstraction au point d'aimer fraternellement tous ceux qui admettent cette idée générale que nous sommes frères, non pas en Adam, père commun de l'humanité, mais dans la simple conception d'un Adam logique imaginaire.

Mais si nous reconnaissons au contraire la réalité de l'espèce humaine comme type, modèle et cause efficiente et formelle de tous les individus, nous avons, à défaut d'un Adam terrestre, un Adam céleste, celui que la Kabbale appelle *Adam Kadmon,* fils du Logos et de Psyché, de l'idéal et du réel, de l'esprit et de la matière. Ce dernier Adam est le type le plus proche du personnage de la Genèse, et le livre sacré lui-même en nous racontant que deux chérubins vinrent remplacer Adam et Eve chassés du Paradis semble nous ménager le passage à un ordre d'idées plus élevé.

L'identité de nature sans la communauté d'origine ne nous paraît guère admissible pour d'autres raisons encore. On la fonde nécessairement sur l'hypothèse de plusieurs centres de transformation d'une espèce inférieure à l'homme ou, pour nous exprimer

en dehors de tout système évolutionniste, sur le travail séparé, mais pourtant identique, des forces physiques, chimiques et même biologiques, aboutissant à des productions aussi semblables que celles qui ont une origine commune. Il n'est point vraisemblable qu'en des temps et des lieux si différents, avec des ambiances si diverses, les mêmes forces et, dans les mêmes forces, les mêmes agents se soient rencontrés et aient agi dans des circonstances tellement pareilles et d'une manière si uniforme qu'ils aient pu produire des êtres identiques malgré leur complexité.

Lorsque l'on considère les différences considérables qui séparent les individus, les générations, les peuples, on se sent plutôt porté à nier qu'à admettre l'identité de nature morale et intellectuelle, ou si on l'admet, c'est par une sorte d'acte de foi. Aussi est-ce folie de chercher la preuve de l'identité de nature dans un domaine où tout semble plutôt la contredire, à moins que l'on n'adopte d'abord cette doctrine biblique si merveilleuse et si féconde de l'unité d'origine. Nous ne croyons pas qu'on ait jamais assez remarqué combien il est étonnant que cette doctrine ait été reçue dans un monde où elle devait forcément paraître aussi scandaleuse qu'insensée : scandaleuse, parce qu'elle mettait sur un pied de parfaite égalité les grands et les petits, les maîtres et les esclaves, les civilisés et les barbares ; insensée, parce que tout ce qui avait une influence dans la société païenne, la religion, la science, la tradition, l'autorité, lui était hostile. Il a donc dû nécessairement en coûter beaucoup à la vanité nationale israélite pour proclamer cette unité si choquante, pour reconnaître des frères dans des races physiquement et moralement inférieures ou tout au moins ennemies des Juifs et du judaïsme et qui, par l'organe de tout ce qu'elles avaient de plus autorisé, niaient ce principe de fraternité humaine. Le dogme de l'unité d'origine n'a pu être un produit de l'esprit israélite ; les Juifs ont dû, non l'inventer, mais le subir et l'on ne saurait y voir davantage le produit de l'esprit humain, nous voulons dire une conception de tel ou tel autre peuple de l'antiquité, car il n'en est aucun qui se soit trouvé dans des conditions psychologiques, morales ou sociales, où il eût été capable d'imaginer un tel principe et de l'adopter. Si quelque philosophe solitaire s'était élevé jusqu'à cette idée-là, il ne serait jamais parvenu à l'introduire dans les croyances religieuses de la masse.

Certes, nous croyons que l'esprit humain a eu l'intuition de l'unité d'origine de notre espèce, mais nous entendons par là quelque

chose de supérieur à l'esprit de chacun; c'est l'esprit humain dans son état de spontanéité qui se confond avec celui que les religions appellent Révélation [1] et c'est ainsi que nous nous expliquons que cette croyance inaccessible au monde païen ait existé, nous ne disons pas chez les Juifs considérés comme peuple, à plusieurs égards semblable aux autres, mais dans le Judaïsme. Et non seulement la religion juive professait cette doctrine éminemment universaliste, mais Israël allait jusqu'à l'attribuer généreusement aux païens aux-mêmes. Il en voyait une vague réminiscence dans les récits et les personnages de la mythologie. Saturne pour lui était Adam et les Saturnales étaient un souvenir de son histoire [2]. L'image d'Isis tenant Horus dans ses bras représentait Eve allaitant son enfant, comme Sérapis n'était autre que Joseph adoré par les Egyptiens à cause de ses bienfaits [3].

Quoi qu'il en soit, si l'idée consciente ou non de l'identité de nature et d'origine a existé chez les païens, il est certain qu'ils n'en ont point éprouvé les effets moraux, c'est-à-dire le sentiment d'une fraternité universelle et qu'ils ont même nié par principe que ce sentiment fût possible. « Les qualités humaines, dit Maxime de Tyr, sont d'une façon générale bien inférieures aux perfections divines; elles le sont encore particulièrement au point de vue du caractère de bienveillance universelle qui leur fait dé faut et qui est l'apanage de la Divinité. Aucun homme ne peut embrasser dans un sentiment d'amour toute son espèce ». Tel que l'animal qui vit par troupes, l'homme ne s'attache guère qu'à ses concitoyens; encore est-ce merveille, s'il parvient à les aimer tous sans distinction. Aussi Platon fait-il dire à Climas: « Ce que le commun des hommes nomment la paix n'est qu'un vain mot, en réalité tous les Etats sont par la nature même des choses dans une situation de guerre continuelle les uns contre les autres ».

---

(1) V. Benamozegh. *Teologia dogmatica*, p. 268 et suiv. L'auteur définit la *Révélation*, une manifestation anticipée de l'intuition de l'espèce, une révélation de la conscience potentielle à la conscience actuelle, de l'espèce à l'individu.

(2) V. Aboda Zara, Ch. I.

(3) La facilité avec laquelle les Juifs s'abandonnèrent de préférence à l'adoration du bœuf Apis, symbole d'Osiris, provenait peut-être de la conviction où ils étaient qu'ils adoraient un de leurs ancêtres divinisé par les Egyptiens. Aux yeux des Kabbalistes, cette divinité était, chez ces derniers, le symbole historique d'un des Eons ou émanations et précisément la force théocosmique, l'organe de génération universelle.

Il était réservé au peuple de la Bible de répandre la croyance à l'identité de nature et d'origine du genre humain et avec elle le principe d'universelle fraternité qui en découle.

IV.

Doctrine de la Kabbale sur l'unité d'origine.

Nous n'ignorons point que la Kabbale n'est pas précisément en faveur auprès d'une certaine école juive; cependant elle nous permet d'envisager cette question de l'unité d'origine sous un aspect nouveau si attrayant et qui justifie si bien les droits du judaïsme au titre de religion universelle, qu'en vérité les adversaires de la théosophie hébraïque se trouveront fort embarrassés pour se priver d'un argument si précieux à cause de la source où nous le puisons. Quant à nous, nous obtenons une fois de plus, en le produisant, un double résultat, car en même temps que nous augmentons le nombre des preuves de l'universalisme israélite, nous démontrons par les faits de quelle force se trouverait privé le judaïsme, s'il renonçait jamais à cette théologie qui forme, croyons-nous, une de ses parties intégrantes.

A l'unité physique de tout le genre humain en Adam, la Kabbale ajoute l'unité de toutes les âmes dans l'âme du premier homme. Entre cette doctrine théosophique qui relie et identifie toutes les âmes à celle d'Adam et l'enseignement de la Bible qui rattache à Adam toute l'humanité par le seul lien de la descendance, se place une idée intermédiaire appartenant aux Docteurs midraschiques qui servent de trait d'union entre la Bible et la Kabbale. On lit dans Schemot Rabba: « Quand le premier homme était couché encore informe, le Saint, béni soit-Il, lui montra tous les justes qui devaient naître de lui; ceus-ci étaient suspendus à la tête d'Adam et ceús-là à ses cheveux; les uns tenaient à son front, les autres às es yeux, à ses narines, à sa bouche ou à ses oreilles » (1). Ici, l'idée est mixte, il est bien question comme dans la Genèse du corps d'Adam, mais il ne s'agit plus simplement de la descendance; c'est l'inhérence qui est affirmée ou, comme dans la théosophie, la suprême identité.

Encore que le sujet qui nous occupe ne l'exige pas absolument,

(1) Schemot Rabba 118, 40.

nous croyons utile d'essayer de pénétrer le sens rationnel de la théorie kabbalistique et de la traduire, s'il se peut, en langage philosophique. La force vitale ne peut pas procéder de l'organisme; elle a dû au contraire le précéder afin de le créer. Mais l'organisme des parents a dû nécessairement précéder celui des enfants; il est donc à la rigueur possible d'imaginer une transmission régulière de cette force qui de la sorte sera toujours le résultat d'un organisme, le premier excepté, car celui-ci n'ayant reçu la vie d'aucun organisme antérieur, il demeure prouvé que la cause de la vie est indépendante de l'organisme lui-même. Mais quelque idée que l'on se fasse de l'organisme primitif, il n'est pas douteux que le principe de vie de toutes les générations successives ne soit renfermé en lui. On a déjà remarqué que Leibnitz pressentit positivement la nature et l'importance des spermatozoaires, quand il annonça qu'on découvrirait dans les phénomènes de la génération que l'un et l'autre sexe fournit quelque chose d'organisé. Et cette déclaration corrige dans un sens fort juste la théorie de la préformation syngénésique des êtres ou de l'emboîtement des germes, d'après laquelle toutes les semences préexistantes depuis l'origine du monde sont contenues dans celle du premier représentant de chaque espèce. Cette théorie, reconnue fausse par l'ensemble des observations embryogéniques, l'est justement parce que l'élément organisé du sexe mâle est indispensable à la formation de l'embryon.

La doctrine d'un Adam androgyne, si en faveur chez les Rabbins, peut nous offrir une solution par la combinaison des deux théories, celle de toutes les âmes comprises en Adam (1) et celle d'un Adam à deux sexes. Ce serait une manière de mettre d'accord la théorie leibnitzienne avec l'état actuel de nos connaissances. Le fait est qu'à l'exception de Claude Bernard, le plupart des savants modernes partagent l'opinion de Leibnitz. Sans parler de Bonnet et de Haller, c'est le système adopté par Cuvier comme la plus satisfaisante de toutes les hypothèses qui se proposent d'expliquer le mystère de la multiplication des êtres vivants. Pflüger a établi la dérivation de l'œuf de l'épithélium ovarien et Balbiani complète l'histoire de l'œuf en faisant provenir cet épithélium d'un élément, le globule polaire, sorti directement de l'œuf; par là il donne un fondement scientifique à la théorie précédente (2).

---

(1) כל הנשמות כלולות באדם הראשון

(2) *Revue des Deux Mondes*, 17 mars 1871. — *Revue scientifique*, 2e sem. 1874.

Cette hypothèse admise, il en résulte cette conséquence qu'Adam a subi une division sexuelle, et ses descendants avec lui, de manière que, comme l'enseignent les Rabbins et les Kabbalistes, chaque âme a été comme Adam bissexuelle et que l'homme ne saurait être parfait, s'il n'est uni à sa véritable moitié.

L'unité d'origine enseignée par la Bible et la théosophie hébraïque nous oblige donc à voir dans l'humanité un seul grand corps et une seule grande âme et l'on comprend aisément de quelle importance est une pareille doctrine pour l'organisation du genre humain.

V.

Superiorité des traditions bibliques sur les légendes païennes.

Nous avons revendiqué pour le judaïsme le privilège d'avoir été le seul parmi les religions de l'antiquité à s'occuper des origines et de l'histoire primitive des autres peuples. Cependant il est un fait qui semble nous contredire, c'est que l'on peut relever chez les païens des traces très reconnaissables des anciennes traditions de l'humanité. Hercule, Osiris par exemple, sont des personnages cosmopolites. Ils parcourent le monde dans un but humanitaire. Osiris a bien pu n'être sur les bords du Nil qu'une fiction destinée à faire entendre que l'Egypte est le berceau des connaissances et des lumières répandues chez les autres nations, mais comme on trouve presque partout des équivalents de cette divinité égyptienne, on en peut conclure que ce qu'elle rappelle est commun à toutes les races.

Ces indices d'une vague croyance à la communauté d'origine nous paraissent prouver par leur accord unanime, malgré les différences, et peut-être grâce à ces différences elles-mêmes, la vérité des traditions hébraïques. Ils nous permettent aussi d'établir l'incontestable supériorité des récits bibliques sur toutes les légendes plus ou moins analogues que l'on peut signaler dans le paganisme. Tout ce qui, dans le judaïsme, concerne l'histoire de l'humanité en général sans aucune considération particulariste, subit, dès qu'il touche pour ainsi dire le sol païen, une transformation radicale qui lui donne un tout autre caractère. Les traditions communes, humanitaires conservées par Israël revêtent toujours chez les païens une couleur nationale et locale et les événements qui, dans la

Bible, intéressent le genre humain tout entier, prennent en passant dans le paganisme un cachet d'histoire particulière exclusivement propre au peuple qui les raconte. Surprenant phénomène qui démontre à n'en pas douter le défaut de sens humanitaire et universaliste chez les païens et qui, par suite, donne d'autant plus de valeur à celui qui apparaît dans l'hébraïsme!

Ce fait si remarquable n'a pas échappé à des savants dont le témoignage ne saurait être suspecté: « Ces traditions de la Genèse, écrit M. Burnouf, se retrouvent en effet plus complètes et plus explicites dans les livres sacrés de la Perse et même en partie dans les Védas, où elles sont présentées comme appartenant à la race qui a composé ces livres, tandis que, dans la Genèse, elles sont le plus souvent étrangères à celles des fils d'Israël [1] ». Il faut noter cette circonstance précieuse que les traditions de la Genèse se retrouvent dans les livres sacrés de la Perse et dans les Védas *plus complètes et plus explicites,* ce qui confirme d'une manière éclatante que ce n'est pas de son propre esprit ni des traditions de son peuple que l'écrivain sacré a tiré ses matériaux, mais d'une source commune plus riche que sa narration elle-même, nécessairement fragmentaire. « Le caractère local qu'a revêtu chaque légende, dit de son côté M. Maury, ne saurait être opposé à l'unité du déluge, puisque toute tradition mythique une fois importée dans un pays auquel elle était étrangère y prend nécessairement ce caractère. C'est ce qu'a mis hors de doute l'étude comparée des religions anciennes. Chaque peuple rapporte à sa patrie des faits dont il ignore le théâtre et circonscrit dans les lieux qu'il habite l'expression poétique des phénomènes communs à toute la terre » [2].

Enfin, ce n'est pas seulement au point de vue historique que la Genèse fait foi du cosmopolisme hébraïque, mais aussi comme programme de l'avenir de notre espèce. Mendelssohn qui a été le premier, paraît-il, à s'en apercevoir, va nous expliquer lui-même ce que ce mot peut avoir d'obscur, par ces paroles que nous empruntons à son ami Friedenthal: « C'est Mendelssohn qui a établi une prémisse dont personne ne pourra se passer dans l'étude de notre sainte Loi. Tout le récit de la Genèse, nous dit-il, et tout ce que rapporte l'Ecriture touchant l'histoire d'Adam et d'Eve, de Caïn

---

(1) *Revue des Deux Mondes,* 1 oct. 1867, p. 680.
(2) Ibid, tome XXVIII, p. 636.

et d'Abel, est vrai et certain sans aucun doute; tout ce qui est raconté de ces personnages leur est réellement arrivé. Seulement il y a là comme un type et un symbole de ce qui doit arriver à toute l'espèce humaine en général... C'est pourquoi la Bible en parle avec tant de détails » (1). Il est à remarquer que ce système historico-typique n'a pas reçu cette seule application. Les six jours de la création ont été également interprétés comme un programme, un résumé anticipé de toute l'histoire du monde; l'histoire des patriarches d'Israël forme un type de celle de leurs descendants et l'histoire même d'Adam a été considérée par le Talmud comme le symbole de celle d'Israël (2).

Nous croyons en avoir dit assez pour montrer combien, sur cette question de l'origine de l'humanité, le judaïsme est supérieur aux conceptions païennes et quelle portée universelle possédent à leur début ses livres sacrés.

---

(1) Yesod addath, II, p. 31.

(2) *Jalkout Schimeoni sect. Bereschit*, passim.

Chapitre Deuxième

L'IDÉE DE L'HOMME DANS L'HÉBRAÏSME

DIGNITÉ DE L'HOMME

I.

L'homme image de Dieu et résumé de l'univers.

Si le judaïsme a été la seule religion de l'antiquité à s'occuper de l'origine et de l'histoire primitive de tout le genre humain, on peut dire également qu'il n'est pas de religion ni de philosophie qui ait poussé plus loin que lui le respect pour la dignité de l'homme, et même pour la forme humaine. La valeur de celle-ci et sa sainteté ont inspiré plusieurs doctrines toutes plus expressives les unes que les autres.

Nous avons vu que pour les Rabbins toutes les âmes étaient contenues dans celle d'Adam. Ils vont même jusqu'à faire pénétrer la forme humaine dans ce monde spirituel pour composer l'homme céleste que toutes les âmes contribuent à façonner : « Sache qu'il y a en haut un dépôt qui s'appelle *le corps* (*gouf*), dans lequel se trouvent renfermées toutes les âmes destinées à vivre, selon ce que les Docteurs (1) ont enseigné : le fils de David ne viendra pas avant que toutes les âmes qui sont dans le *gouf* aient fini de descendre sur la terre ». Or ce dépôt céleste a précisément la forme, la taille et tous les membres d'un homme véritable ; c'est pourquoi il s'appelle *gouf* (corps) (2).

(1) Jebamot 63, Aboda Zara 5a.

(2) Sciah Ishak sur le Perek Shira, 15b.

Mais qu'avons-nous besoin de ces doctrines singulières, puisque nous voyons que la Bible, en nous racontant les révélations de Dieu, le fait toujours se manifester sous la forme humaine? L'homme, dans la Genèse, apparaît non seulement comme la créature la plus parfaite en raison de la place qu'il occupe dans l'ordre de la création, mais il est proclamé en propres termes l'image et la ressemblance de Dieu. Il est vrai que Moïse semble n'être pas le seul à déclarer que l'homme est créé à l'image de Dieu. D'autres venus après lui, mais probablement étrangers à ses enseignements, ont dit quelque chose d'approchant. Mais les païens en relevant la dignité de l'homme entendaient parler de son attitude, de sa faculté de marcher debout, alors que les animaux ont la tête inclinée en bas et ils ne s'occupaient nullement de sa nature intime, de son esprit, de son être moral. La ressemblance de l'homme avec Dieu est au contraire pour Moïse d'un degré bien supérieur. Nous n'ignorons pas qu'aux yeux de certains critiques les récits du Pentateuque offrent de simples anthropomorphismes, Dieu ayant été conçu par l'écrivain sacré sous une forme corporelle à l'égal de l'homme, tandis que pour d'autres exégètes, il s'agit dans la pensée de Moïse d'une ressemblance purement spirituelle. Nous croyons, quant à nous, que le véritable sens des récits bibliques doit être cherché dans le système des Kabbalistes qui ne séparent pas la ressemblance corporelle de la ressemblance spirituelle, pas plus qu'ils ne séparent l'âme du corps, et la déclaration de Moïse que l'homme est créé à l'image de Dieu concernerait ainsi aussi bien l'un que l'autre.

Ce n'est pas que les théosophes hébraïques aient jamais songé à attribuer à Dieu aucune corporéité; ils seraient plutôt portés à nier celle-ci même dans les créatures, du moins dans le sens où le mot est pris vulgairement. Mais ils croient que le corps, lui aussi, est fait à l'image de Dieu dans le même sens qu'ils le croient fait à l'image de l'âme ou de l'esprit qui se façonne matériellement selon sa propre nature ; c'est-à-dire qu'il n'y a pour eux ni force, ni fonction, ni forme, ni aptitude dans le corps humain qui ne soient une réalisation, dans la matière, d'aptitudes, de forces, de vertus correspondantes dans l'Etre divin. Il n'est nul besoin d'ajouter qu'il en est de même pour les facultés morales et intellectuelles, car la vie et ses fonctions aussi bien que la pensée et ses manifestations sont modelées d'après l'Archétype suprême de toutes choses.

Quelle que soit d'ailleurs la manière de comprendre la ressemblance avec Dieu proclamée par Moïse, l'éminente dignité de l'homme

n'en est pas moins relevée et les conséquences de cette doctrine ne sont pas moins précieuses. Mais pour l'hébraïsme, l'homme n'est pas seulement créé à l'image de Dieu, il est encore considéré comme un microcosme, c'est-à-dire comme un résumé de l'univers. Cette idée rabbinique nous paraît avoir ses fondements dans l'Ecriture. La place occupée par l'homme, le dernier venu dans la création et par conséquent sa nature synthétique ; le mot : « Faisons l'homme », adressé, d'après un commentateur (1) à toutes les forces de l'univers, ce qui dans le langage théologique des Rabbins est une invitation aux anges à coopérer à la création d'Adam, précisément parce que c'est en lui que ces forces se résument, tout cela nous donne à croire que cette notion n'est pas étrangère à la Bible. Nous aurions là une confirmation de l'idée que nous nous sommes faite des anges ou *Elohim*, personnifications partielles des vertus ou idées divines. Cette conception de l'homme se retrouve d'ailleurs dans l'antiquité : « C'est une théorie profonde, dit un savant, que celle du Stagirite qui, considérant l'homme comme le terme le plus élevé de la série organique, voit réunie en lui la nature de tous les êtres inférieurs ; des plantes (nutrition, vie régétative) et des animaux (sensation, mouvement, désir, vie sensitive). Ce qui le distingue, c'est l'âme rationnelle » (2).

En termes qui semblent rappeler à la lettre la phraséologie rabbinique, la science moderne s'exprime d'une manière encore plus concluante : « Nous avons admis, dit M. Léard, que l'individu était le produit d'une société coopérative de lois générales » (3). Et un autre savant écrit : « Le développement de l'homme dans l'uterus est l'image des développement de tout le monde animal en commençant par la simple cellule jusqu'à la merveilleuse perfection de l'homme. Si nous pouvions l'interpréter dans toutes ses phases les plus minimes, elle serait la clef de l'histoire naturelle, de l'origine et du développement de la vie sur notre planète. La nature répète ici en miniature et dans l'espace de peu de mois ces grandes évolutions et ces développements dont l'accomplissement a exigé des millions de siècles » (4). Ainsi, même au point de vue de la science contemporaine, les formes subalternes des créatures inférieures sont comme des essais de la nature se disposant à faire son chef-

(1) Nachmanide dans Genèse, I, 26 - Bereschit R. VIII, 2.

(2) Revue philosophique, tome I, n° 11 ; SOURY, *Histoire du matérialisme.*

(3) Ibid., *Notions des espèces et des genres*, tome I, n° 4.

(4) *Eléments des sciences sociales*, p. 82.

d'œuvre qui est l'homme, et le corps humain apparaît finalement comme le sommaire, l'abrégé de tout le règne animal. « La nature, dit le même auteur, en réalisant séparément les éléments qui constituent l'idée de l'individu parfait, reproduit fidèlement la hiérarchie de l'idée divine de la création » (1).

L'homme, image de Dieu et résumé de l'univers, a donc pour le judaïsme une noblesse, une grandeur incomparables, et quand on songe que, d'après ses traditions et ses textes sacrés, ces sublimes prérogatives n'appartiennent pas aux seuls Juifs, mais aux païens et aux barbares également, on se demande avec stupéfaction comment une religion vieille de quatre mille ans a pu enseigner de telles doctrines et comment il est possible après cela de douter encore de ses aspirations universelles.

II.

L'homme considéré comme le temple de Dieu.

L'hébraïsme donne même à l'homme un titre plus auguste encore, en faisant de lui le temple de Dieu sur la terre, parce que, comme nous l'avons dit, il résume toutes les parties de la création et qu'il remplit en quelque sorte les conditions organiques nécessaires pour recevoir et abriter l'esprit qui l'anime, à la manière de l'âme humaine qui, attachée à un certain organisme, ne peut sans lui entrer en relation avec la nature. Ce n'est pas là une idée professée par les seuls Kabbalistes, mais encore par des théologiens hébraïques qui, sans se réclamer de la Kabbale, enseignent comme l'auteur du Kozari (2), que la forme, l'organisation matérielle est une condition de la descente et de l'habitation de l'esprit. Il faut d'ailleurs s'attendre, en repoussant obstinément la Kabbale, à perdre une source abondante des plus nobles et des plus profondes doctrines.

Aux yeux des théosophes, l'organisme du corps humain et ses facultés physiques sont les sièges et les vêtements de la spiritualité. Fait à l'image des choses célestes, l'homme en est la réalisation dans la matière. Non seulement les Rabbins talmudiques et midraschiques s'accordent sur ce point, mais la Bible elle-même

(1) Ibid., p. 127.

(2) Jehouda Hallevi, né en Castille vers 1085. Son ouvrage, le *Kozari*, est une apologie du judaïsme devenue célèbre. Juda ibn Tibbon a publié en 1167 la première traduction hébraïque de ce livre écrit originairement en arabe.

n'est pas étrangère à cette idée, puisque la notion de la présence de Dieu, de l'immanence de la *schechina* dont les Livres saints sont remplis, se confond avec elle. Sans doute, dans l'Ecriture, c'est plutôt la Nature, la collectivité des choses créées qui nous est représentée comme le temple de Dieu. Mais cette sorte de présence divine suppose l'autre, du moins dans une certaine mesure. Il ne faut pas oublier que la Bible s'adresse à la nation tout entière, qu'elle vise à la généralité; c'est là une constatation qui peut être faite dans tous les autres ordres d'idées et qui n'a pas échappé à la pénétration de la critique religieuse et scientifique. Mais on ne doit pas croire pour cela que l'hébraïsme néglige l'individu; ce serait une anomalie choquante dont l'histoire des religions ne nous offre aucun exemple. Il est au contraire très juste d'appliquer à l'homme en particulier ce que l'Ecriture dit du peuple tout entier.

Assurément le Temple parfait, c'est la nation sainte elle-même, en attendant que ce soit l'Humanité entière; mais l'individu étant une des pierres de l'édifice, il est, lui aussi, un temple, non seulement à titre d'élément ou de partie constitutive, mais comme reproduisant, en ce qui le concerne et dans une sphère plus restreinte, le divin. Car le monde moral a cela de particulier que les matériaux ou éléments, unis entre eux pour former l'être supérieur, ne sont pas de simples moyens; ils ont leur fin en eux-mêmes et gardent leur valeur propre, en même temps qu'ils concourent avec les autres à la composition de l'ensemble. Cela est admis aujourd'hui par une certaine école pour les éléments de la matière doués eux aussi de qualités supérieures et surtout pour le corps humain, gigantesque confédération des mondes subalternes, qui aboutissent à une monade suprême les résumant tous. En réalité, pour l'hébraïsme, l'univers, l'humanité, la nation et l'homme, sont autant de degrés dans lesquels le divin se manifeste et où il réside; il est par conséquent exact de voir en eux autant de parties du Temple de Dieu.

Cette théorie de l'homme considéré comme le temple de Dieu a fait son apparition ailleurs que dans le Judaïsme. Sans doute lorsque Jésus, interrogé sur l'avènement du royaume de Dieu, répond: « Le royaume de Dieu est au-dedans de vous » (1), il ne fait que répéter ce que mille voix proclamaient autour de lui et avant lui. Mais le paganisme lui-même, par la bouche de ses plus illustres

(1) S. Luc, XVII, 20-21.

penseurs, a parlé quelquefois avec une intuition certaine de cette vérité. *Deus in viro bono sedet*; c'est Zénon qui s'exprime ainsi, et Démosthène a dit aussi cette belle parole: « Les autels les plus beaux et le plus saints sont dans l'âme même de l'homme » (1). L'hébraïsme ne conteste point aux sages du paganisme la gloire qui leur appartient; il revendique seulement celle d'avoir dit tout cela avant eux et d'avoir dit tout ce que chacun d'eux a dit séparément.

III.

Noblesse du corps humain.

Lorsque l'hébraïsme affirme que l'homme est l'image et le temple de Dieu sur la terre, il s'agit, dans la pensée juive, du corps humain aussi bien que de l'esprit. Ce n'est pas d'aujourd'hui que la remarque a été faite: parmi tous les peuples et toutes les religions de l'antiquité, l'hébraïsme et les Hébreux ont été les seuls qui aient réhabilité la matière. On a même été jusqu'à prétendre qu'ils seraient allés si loin dans cette voie qu'ils auraient totalement méconnu les droits de l'esprit et glorifié la matière toute seule et que, n'accordant d'importance qu'aux actes extérieurs uniquement, ils auraient nié en pratique l'existence d'une substance spirituelle dans l'homme. Un jugement si exclusif et, disons-le de suite, si erroné, nous dispenserait donc à la rigueur de démontrer en quelle estime le judaïsme tient le corps humain et tout ce qui le concerne. S'il est faux dans ses conclusions, il n'en prouve pas moins que, de l'aveu de tous, le corps de l'homme a pour l'hébraïsme une éminente dignité. Un examen superficiel des pages bibliques, talmudiques, midraschiques ou théosophiques suffirait pour s'en convaincre.

Les titres d'image et de temple de Dieu ont été prodigués, il est impossible de le nier, au corps comme à l'esprit. Le corps est l'objet des soins les plus minutieux de la part de la législation rituelle du judaïsme; aucun acte extérieur n'est jugé indigne des préoccupations religieuses. Cette sorte de tutelle constante à laquelle le corps se trouve soumis, est d'ailleurs entièrement différente du régime de pénitence, de la sujétion systématique dans lesquels d'autres religions s'efforcent de le maintenir. L'idée dont

(1) I *Contre Aristogitons*, p. 35.

ces autres cultes s'inspirent, loin de pouvoir se confondre avec celle du judaïsme, lui est même radicalement antipathique. Il y a entre les deux toute la distance qui sépare l'estime du mépris, l'amour, de la haine, et le désir de transformer peu à peu le corps et ses opérations en instruments dociles de la spiritualité, de la volonté bien arrêtée de le détruire, voire même de l'anéantir, en un mot toute la différence qui existe entre la conception du corps glorifié et celle du *nirvana*. Les biens matériels, la santé, la richesse, le bonheur, la longévité, sont envisagés sous le même aspect; l'idée que l'on s'en forme dépend de la valeur que l'on accorde au corps lui-même. De là l'erreur de ceux qui voient dans le prix que le judaïsme attache au corps humain et aux biens matériels une preuve que la notion de spiritualité lui fait défaut; il en est au contraire le témoignage le plus irrécusable, puisque la forme et la santé du corps, la vie et ses biens, sont indissolublement associés avec la religion, la sainteté, l'amour et la crainte de Dieu. Cette bénédiction temporelle est liée à l'obéissance aux commandements de Dieu; on l'obtient comme une récompense, on la perd en guise de châtiment. C'est dans un but toujours moral et élevé qu'on en use; elle s'accompagne constamment de grâces et de douceurs spirituelles. Ce n'est pas la spiritualité qui manque, c'est la matière qui en est saturée; l'esprit ne paraît absent que parce qu'il ne fait qu'un avec le corps.

Il y a dans ce phénomène rituélique et législatif quelque chose d'analogue au fait que l'auteur du Kozari signale dans l'histoire israélite. Il dit avec raison qu'un peuple, témoin dans toutes les phases de son existence publique et privée de l'intervention directe et presque visible de la Divinité, n'avait pas besoin qu'on lui parlât de l'Esprit, de ses droits et de son empire, puisque sa vie tout entière en plaidait assez éloquemment la cause. Il en est à peu près de même en ce qui concerne les préceptes pratiques du Judaïsme si nombreux en comparaison du petit nombre de professions de foi spiritualiste que l'on peut trouver dans la Bible. C'est que la vie matérielle elle-même était disciplinée par des règles supérieures. On aspirait à la façonner de telle manière qu'elle reproduisît en elle-même la vie spirituelle et, avec une logique qu'on ne saurait assez admirer, de même que la matière et l'esprit n'étaient point conçus séparément, de même aussi dans les règles et les lois concernant l'homme, cet être à la fois physique et spirituel, on ne séparait pas l'acte matériel et l'acte de foi, le mouvement et la

pensée, l'histoire et la conscience, la terre et le ciel, ce monde et le Royaume de Dieu. Tout, dans la pratique comme dans le dogme, rattachait l'un à l'autre et ce qui intéressait le domaine temporel rappelait et supposait aussi la vie de l'esprit.

IV.

La liberté humaine.

L'homme, pour Moïse, est-il libre? On a prétendu que non et l'on a fait du grand législateur le précurseur de cette école qui de nos jours croit possible l'existence sociale aussi bien que la vie individuelle et morale sans la liberté. Toutefois on ne saurait nier que le langage de Moïse ne soit de nature à nous faire supposer qu'il a cru à la liberté humaine et s'il n'avait pas sérieusement compté sur cette grande force, sur ce levier puissant pour élever et maintenir l'édifice social, on ne concevrait guère sa mission de législateur et d'instituteur religieux.

Sa philosophie du droit pénal nous le prouve également. Sans doute il vise à l'effet moral de ses peines comminatoires, à l'exemple salutaire que le châtiment du coupable doit avoir pour les autres, et cela pourrait se concilier avec la doctrine fataliste. Mais ce qui est plus certain encore, c'est que Moïse contemple un idéal de justice qui exige l'expiation de la faute commise et qui attache le châtiment au crime comme l'effet à sa cause. La peine du talion elle-même qui, s'il faut en croire la tradition rabbinique, n'est nullement dans l'intention du législateur hébreu, bien qu'elle soit dans son langage et dans ses formules, apparaît comme l'expression la plus énergique de la justice non utilitaire ni politique, mais idéale et métaphysique. Or cette théorie pénale ne peut se soutenir sans l'idée de liberté. Les exemples qui, dans la Bible, semblent mettre la volonté d'un homme à la merci de Dieu, comme l'endurcissement du cœur de Pharaon ou autres cas semblables, montrent ce que devient la nature humaine quand elle est livrée à elle-même; c'est comme punition dernière que Dieu aveugle ou endurcit, en un mot l'exception confirme la règle, car on ne songerait certainement pas à parler de l'intervention divine dans un si petit nombre de circonstances, si tous les actes humains indistinctement, étaient l'effet, non du libre arbitre, mais du décret de Dieu ou d'une aveugle fatalité.

Nous trouvons une autre preuve de la foi de Moïse en la liberté humaine dans la proscription du culte des astres; c'est une condamnation du fatalisme qui, pour les anciens, dépendait de l'influence des corps célestes. Pour l'auteur du Pentateuque l'homme, au lieu d'être l'esclave du monde extérieur, lui demeure supérieur. « Regarde le ciel et compte les étoiles » dit Dieu à Abraham. Sur quoi les Rabbins, à propos du mot regarde, *abbet,* qui signifie regarder de haut en bas, disent que Dieu a élevé Abraham au-dessus des cieux ([1]), pour lui montrer qu'il leur est supérieur et qu'au lieu d'être sous le joug de la nature, comme il serait nécessairement si on le concevait dépourvu de liberté, il en reste le maître, étant appelé à la dominer et à la subjuguer. Peut-on imaginer un démenti plus formel au prétendu fatalisme mosaïque?

La liberté morale résulte si bien des textes du Pentateuque qu'elle constitue, à notre avis, un des meilleurs arguments à opposer à l'accusation de panthéisme que certains ont cru pouvoir lui faire. Il n'est pas douteux que si le panthéisme était le fond de la peusée hébraïque, la liberté n'occuperait pas dans l'Ecriture une si grande place, car il n'est rien qui répugne davantage au panthéisme que le libre arbitre. On peut même dire que la liberté en est la principale et peut-être la seule négation, puisqu'elle est la plus éclatante manifestation de la personnalité et de l'autonomie individuelle.

L'idée que l'hébraïsme s'est faite de la dignité de l'homme ne va donc pas sans l'affirmation solennelle de sa liberté, et c'est parce qu'il est libre qu'il est aussi perfectible, ainsi que nous allons l'examiner maintenant.

V.

De la perfectibilité de l'homme et de sa vocation à l'imitation de Dieu.

§ 1.

La liberté humaine admise, nous disons que la perfectibilité de l'homme est non seulement possible, mais qu'elle est même nécessaire. Conçoit-on un être libre qui ne soit susceptible de perfectionnement moral? Imagine-t-on un être moralement per-

([1]) *Jalkout Schimeoni, Leh lehà,* § 76.

fectible qui ne soit libre en même temps de se rapprocher de plus en plus d'un idéal de perfection absolue? Et que servirait à l'homme d'être libre, s'il n'usait de cette liberté pour combler les vides de son être, pour continuer pour ainsi dire sa propre création?

L'homme étant libre est donc nécessairement perfectible et la liberté est précisément le moyen dont il dispose pous acquérir ce qui lui manque. Et qu'on ne nous objecte pas que Dieu est libre sans être perfectible, puisqu'Il est au contraire absolument parfait. C'est justement dans cette qualité d'absolue perfection que nous disons qu'Il est libre, car la liberté se confond en Lui avec la nécessité; comme Il est l'Etre absolu et infini et qu'il n'y a rien en dehors de Lui qui puisse agir sur Lui, comme Il ne peut subir aucune nécessité, la liberté pour Lui consiste à agir selon sa propre nature qui est absolue et parfaite, en d'autres termes sa liberté s'exerce nécessairement dans le sens du bien. Les autres êtres au contraire n'ayant jamais qu'une perfection relative sont nécessités dans leurs actes, parce qu'il y a en dehors d'eux des causes qui agissent sur eux et les êtres perfectibles sont libres de progresser ou de se dégrader précisément parce qu'ils sont perfectibles et que leur perfection est conditionnée par le bon usage de leur liberté.

La croyance à la perfectibilité humaine a donné naissance au grand principe éthique de la Bible et des Rabbins, celui de l'imitation de Dieu. L'homme étant créé à l'image de Dieu, il doit reconnaître comme règle pratique de conduite l'imitation de son Créateur, c'est-à-dire un rapprochement toujours plus complet de son divin modèle, un effort sans cesse croissant de reproduire en lui-même cette image qui est la loi de son être. De là la loi du progrès indéfini qui découle, d'un côté de la perfection infinie du modèle, et de l'autre de la nature imparfaite de la copie. Car il serait inadmissible qu'on ait pu dire de l'homme qu'il est créé à l'image de Dieu si, étant infiniment loin de son modèle, il n'eût été du moins doué de la possibilité de s'en rapprocher toujours davantage.

Nous ferons remarquer ici que cette théorie de l'image divine et de son imitation transportée sur le sol du polythéisme aurait cessé de donner ses incomparables fruits. C'est parce que le modèle est absolu et unique qu'il est parfait et que son imitation est une loi de progrès ininterrompu; l'imitation d'un dieu particulier quelconque, en dehors du Dieu unique et absolument parfait, ne

pourrait servir de base à la doctrine du perfectionnement continu [1]. Si la notion de Dieu, la religiosité est vraiment, comme l'a montré M. de Quatrefages, le caractère distinctif de l'espèce humaine, on s'explique aisément pourquoi de tous les animaux l'homme seul est progressif. Dès lors, on sera disposé à placer avec Bunsen dans le sentiment que l'homme a de Dieu la force primordiale et constante qui anime les nations, le souffle toujours vivant qui pousse l'humanité vers le vrai et le juste, le secret instinct de notre race qui, en se développant graduellement, donne naissance à toute langue, à toute constitution sociale et politique, à toute civilisation. Et la foi monothéiste paraît si indispensable dans ce système que le même savant place, dans un monothéisme primitif commun à tous les hommes, la source de toutes les religions de l'ancien monde. « L'idée d'un Dieu qui ne tolère à côté de lui aucun autre dieu, dit un autre auteur, qui n'apparaît plus comme une fiction humaine entourée de fables indignes, mais comme l'Etre suprême et absolu qui réclame pour soi toutes les aspirations morales de l'homme et dont l'omniscience découvre toute transgression pour la punir infailliblement; cette idée de Dieu transmise pendant des siècles de génération en génération a fini par réagir sur la science même et en accoutumant l'esprit humain à la conception d'une raison unique des choses, a enflammé en lui le désir de connaître cette raison [2] ».

Si telles sont, de l'aveu même des savants, les conséquences de la foi au Dieu unique dans le domaine de la science, quels résultats n'en peut-on pas attendre pour la vie morale de l'homme et son perfectionnement!

§ 2.

Il est facile de trouver dans les livres de Moïse d'autres preuves de la croyance à la perfectibilité humaine. Ce ne peut être un effet du hasard si, tandis que le récit de la création de chacun des jours de la Genèse se termine par ces mots: « Or Dieu vit que cela était bon », il n'est rien dit de semblable après la création de l'homme. C'est que seul l'homme n'est pas bon avant d'atteindre sa perfection dont il est lui-même l'artisan.

(1) V. Hartmann, *Philosophie de l'Inconscient.*

(2) Du Bois Raymond, *L'Histoire de la civilisation,* dans la Revue scientifique du 19 Janvier 1878.

On a cité aussi les bénédictions dont le Pentateuque offre tant d'exemples et leur efficacité. Elles seraient l'expression religieuse de la foi au progrès, car toute bénédiction implique l'idée d'un bien que l'on ne possède pas encore et que l'on veut obtenir. Et comme parmi les bénédictions il y en a d'ordre moral, la croyance au perfectionnement de l'homme y est implicite.

Mais voici des preuves plus convaincantes encore. La domination sur la nature est la grande promesse faite à l'homme et le grand devoir qui lui est imposé dès l'instant de sa création. Or cette domination, en raison de la nature de l'ouvrier et des conditions de la matière sur laquelle il travaille, ne peut être que successive et graduelle, en sorte que cette noble et grandiose promesse suppose la foi au progrès humain. L'homme en effet ne parviendra jamais à se rendre maître de la nature, à moins qu'il ne se dompte lui-même, qu'il ne discipline ses qualités, qu'il ne perfectionne son intelligence et n'affermisse sa volonté. Il faut que, moralement et intellectuellement, il se rende toujours plus digne de sa mission et que le progrès intérieur et subjectif intervienne comme condition du progrès extérieur. L'homme, dans le mosaïsme, est si bien perfectible, qu'il entraîne la nature elle-même dans son mouvement ascensionnel.

Il est vrai que la domination sur la nature prend dans la Genèse la forme d'un empire exercé sur les espèces animales que l'homme est appelé à maîtriser. Mais qu'on songe aux conditions spéciales de l'existence humaine aux premiers âges de la terre, aux animaux antédiluviens de nature à inspirer à l'homme une si grande terreur, aux luttes continuelles qu'il lui fallait soutenir contre eux et l'on conviendra que, dans l'enfance de l'humanité, l'idée divine ne pouvait revêtir aucune autre forme plus capable de frapper l'imagination. En général les luttes morales, et à plus forte raison les guerres sociales et ethniques, prennent facilement chez les anciens l'aspect de combats soutenus corps à corps avec des géants ou des monstres. Les dieux et les héros du paganisme ont eu, eux aussi, à lutter contre les bêtes sauvages. Toutefois la bénédiction de la Genèse a un caractère beaucoup plus général, car elle étend positivement la domination prédite à l'homme au globe terrestre tout entier : « Remplissez la terre et subjuguez-la [1] », ces paroles sont aussi précises que possible et n'exceptent rien

[1] Genèse, I, 28.

de l'empire promis à la descendance d'Adam. Ce n'est pas simplement du sol labourable qu'il s'agit, mais de la terre entière. A ce mot sont liés tous les triomphes de l'humanité sur la planète qu'elle habite.

Ce serait méconnaître tout ce qu'il y a de grand et de fécond dans cette bénédiction de la première page de la Genèse que d'en attribuer tout l'honneur au seul sentiment de la nature. Ce sentiment-là et le polythéisme qui en est issu, sont plutôt faits pour river l'homme au respect de la réalité matérielle, à une sorte d'acceptation fataliste de tout ce qui existe, beau ou laid, utile ou nuisible, et par conséquent du mal comme du bien. Pour réaliser les transformations morales aussi bien que les prodiges opérés par la science dans la nature, il faut l'intervention d'un autre facteur qui n'est pas, qui ne peut pas être la réalité toute seule; il faut la foi à l'idéal, nous allions dire l'opposition de l'idéal à la réalité, car c'est seulement quand l'homme se révolte contre la nature qui l'écrase, quand il se dresse face à face contre le monde extérieur, qu'il le combat et s'impose à lui, que le progrès même matériel devient possible. Le mot *triomphe* par lequel on désigne les succès de l'activité humaine implique tout cela.

Or, admettre l'idéal, c'est reconnaître qu'il existe au-delà de la nature quelque chose de transcendant dont la nature n'est qu'une pâle image, mais qui, dans la pensée de l'homme, brille d'un plus pur éclat. Et la preuve que l'homme ne tient pas cet idéal de la nature elle-même, c'est qu'il s'agit de la perfectionner par son moyen.

§ 3.

Le nom que la perfectibilité humaine porte dans l'hébraïsme indique la perfection morale, sociale, intellectuelle, en même temps que la perfection religieuse. C'est un chemin, une voie, un voyage, un itinéraire, car tout cela est compris dans le mot si expressif de *derech* (1), qui offre une singulière analogie avec le *tao* des Chinois. L'acte de perfectionnement, tout l'effort, tout le progrès humain est une marche (*alicha*) dans ce chemin, ce qui rappelle encore la vocation de l'homme à l'imitation de Dieu, car tout chemin suppose nécessairement un but qu'on veut atteindre. Le

(1) דֶּרֶךְ de la racine דָּרַךְ *calcavit pedibus, progressus est.* Le mot a le sens de *via, iter* et celui de *modus, ratio agendi.*

point de départ, la règle et la fin, ou, comme dit l'Evangile qui est rempli de ces idées hébraïques, la voie, la vérité, la vie, sont divins. Aussi l'hébreu offre-t-il pour l'idée de perfectionnement moral ces trois locutions significatives: marcher devant Dieu, marcher avec Dieu, marcher derrière Dieu. Le faute, l'erreur, l'ignorance, le mal, la réprobation sont par conséquent ou une déviation (1), ou un recul (2) et avec une clarté admirable la Bible dit des pervers qu'ils vont en arrière et non en avant (3); désobéir à la loi de Dieu, c'est reculer. Il n'y a pas là seulement une belle image, mais une pensée profonde.

L'idée d'ascension vient souvent s'ajouter à celle de marche; il s'agit alors d'une voie ascendante, d'une montagne que l'on gravit, d'un sommet à atteindre et, dans ces expressions, il n'est pas toujours question du temple de Jérusalem. Peut-être la position du lieu saint a-t-elle donné naissance à cette figure par l'habitude que l'on a prise d'attacher l'idée de sainteté à celle de hauteur, mais l'image offrait déjà en elle-même une juste convenance pour représenter la perfectibilité humaine. C'est ainsi que, dans nos langues modernes, on exprime par l'idée primitivement matérielle de *supériorité* une foule de pensées qui n'ont rien à faire avec la superposition des objets.

C'est à cette notion de perfectionnement moral que se rattache la doctrine rabbinique de la métempsycose ou réincarnation. Celle-ci, d'après les Docteurs, n'a d'autre but que de permettre aux âmes d'atteindre dans des vies successives la perfection dont elles sont capables et qu'elles n'ont pu réaliser dans les conditions de leur existence ici-bas. Nous croyons que, comme l'idée de la résurrection qui est bien l'affirmation la plus hardie du progrès, la théorie de la métempsycose n'appartient pas aux Rabbins seulement et qu'elle a ses fondements solides dans la Bible elle-même. Mais nous la considérons simplement ici au point de vue philosophique et nous disons que de même que la croyance à la palingénèse est la proclamation du progrès dans l'ordre cosmique, les rénovations successives des mondes tendant à une fin toujours meilleure, de même aussi la doctrine de la réincarnation atteste la foi de l'hébraïsme à la perfectibilité humaine.

« Le bœuf s'appelle un bœuf dès qu'il vient au monde, nous

(1) טעה

(2) Ps. LXX, 3. Isaïe i. 4, XLII. 17

(3) ויהיו לאחור ולא לפנים Jér. VII, 24.

disent les Rabbins ([1]); ainsi en est-il des autres animaux. L'homme seul ne devient un homme que lorsqu'il s'est donné ce caractère ». Et à propos de ce verset du Lévitique « Vous les ferez, *veacithem otham* (vous accomplirez mes préceptes) » ([2]) comme le mot *otham* non ponctué est écrit dans le texte sacré de manière à pouvoir être lu *atthem* « vous », les Docteurs commentant cette phrase disent: Vous vous ferez voux-mêmes, c'est-à-dire vous serez vos propres créateurs. Cette idée nous rappelle un mot de Hartmann: « La force qui conserve et perfectionne est la même qui a créé » ([3]). Chacun voit que si d'une certaine manière l'homme se crée lui-même, c'est une conséquence de sa perfectibilité. Il nous semble que la doctrine de Darwin et de l'école transformiste que la fonction crée l'organe, n'est que la forme fausse, paradoxale de ce principe vrai en soi que l'être par sa vertu intrinsèque se perfectionne lui-même. Cette aptitude à se modifier nous fait comprendre l'influence que l'âme exerce sur son propre avenir. Il n'est pas jusqu'à M. Taine qui, tout en ne parlant que de l'organisme, n'en convienne implicitement, car cette aptitude ne pourrait s'exercer sur l'organisme, si la force vitale organisatrice ne se modifiait elle-même: « Ici, dit-il, intervient une propriété qui distingue la machine nerveuse de nos machines ordinaires: sa fonction la modifie. Plus un chemin a été parcouru par les courants antérieurs, plus d'autres ont chance de le prendre et de le suivre » ([4]).

Nous citerons en terminant un curieux midrasch qui prouve bien que, pour les Rabbins, l'homme est susceptible de perfectionnement et qu'il en doit être lui-même l'ouvrier: « Un philosophe posa un jour à R. Oschaya cette question: Si la circoncision est si chère à Dieu, pourquoi donc n'a-t-elle pas été ordonnée au premier homme? Le docteur lui répondit: Pourquoi te rases-tu donc une partie des cheveux et laisses-tu croître ta barbe? C'est, dit le philosophe, que mes cheveux ont poussé avec moi dès ma plus tendre enfance. Si telle est la raison, reprit le rabbin, ne devrais-tu pas te couper aussi les yeux et te tailler la main, puisqu'ils ont également poussé avec toi dès ton enfance? Le philosophe lui dit alors: Est-ce pour recevoir de telles réponses que je suis venu te trouver? A quoi le docteur répondit: Puisqu'il n'est pas possible que je te

---

([1]) Joma 65b.

([2]) Nombres, xv, 39.

([3]) *Philosophie de l'Inconscient*, tome I, p. 97.

([4]) *Revue philosophique*, 1878, p. 333-4.

renvoie sans une explication, écoute ceci Tout ce qui a été créé pendant les six jours de la création exige un perfectionnement et l'homme aussi a besoin d'être perfectionné » (1).

VI.

L'immortalité de l'âme dans ses rapports avec la dignité humaine.

Ce n'est pas ici le lieu d'examiner les preuves aussi fortes que nombreuses que l'on peut alléguer en faveur de la croyance à l'immortalité de l'âme dans le judaïsme biblique. Nous les avons nous-même étudié ailleurs en détail (2) et nous croyons qu'elles sont de nature à convaincre tout homme de bonne foi, si persuadé qu'il soit du silence de Moïse et de l'Ecriture en général à ce sujet. Nous nous bornerons à dire que la haute idée que l'hébraïsme s'est faite de la dignité de l'homme implique cette croyance et qu'il est aisé de le prouver par nos livres sacrés.

Lorsque Adam est chassé du Paradis terrestre, Dieu dit: « Empêchons-le maintenant d'avancer sa main, de prendre de l'arbre de vie, d'en manger et de vivre éternellement (3) ». L'homme est donc susceptible de vie immortelle. Mais ce qui est devenu pour lui dans ce texte une simple puissance était en lui en acte, qu'on le remarque bien, quand il fut placé au paradis. La seule interdiction qui lui est faite, c'est celle de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Tous les autres, celui de la vie y compris, lui étaient donc permis. Cela résulte non seulement d'une manière indirecte de la prohibition elle-même, mais encore directement de la permission précédente qui prend même la forme d'un ordre, d'une injonction, puisque Dieu lui dit: « Tu mangeras de tous les arbres du jardin (4) ». Si donc Adam n'était pas immortel par nature, il le serait devenu en mangeant de l'arbre de la vie. Ce n'est que par l'effet de la déchéance résultant de son péché qu'il perd cette prérogative, mais comme ce n'est pas en vain que le dessein primitif de Dieu nous a été raconté et que tôt ou tard il doit être

---

(1) Midrasch rabba, Sect. XI.

(2) *De l'âme dans la Bible*, Bibliothèque de l'Hébraïsme, par E. Benamozegh, Livourne, Belforte, 1897.

(3) Genèse, III, 22.

(4) Genèse, II, 16. La forme donnée dans le texte hébreu à cette parole אכל תאכל peut s'entendre comme un commandement.

réalisé d'autant plus que ces chapitres de la Genèse nous semblent offrir pour cela un idéal et un programme, il s'ensuit que la destinée de l'homme est de devenir immortel. Si on se rappelle en outre que la Loi est nommée *arbre de vie* (1), que ses préceptes donnent à l'homme la vie (2), on n'hésitera pas à voir dans la vie éternelle dont Adam est en possession l'idéal qui nous est proposé. Cela éclaire aussi d'une manière inattendue cette promesse de vie que le Pentateuque répète si fréquemment pour les observateurs de la Loi.

Nous ne contestons pas que dans ces différents passages et autres semblables l'idée de la vie nationale en Palestine et celle de la longévité même individuelle ne sont pas entièrement absentes, mais le texte du Lévitique que nous venons de citer et où il n'est question ni de l'une ni de l'autre, prouve que Moïse connaissait une autre vie qui n'est pas la vie physique de l'individu, ni la vie politique de la nation. Celle à laquelle il fait allusion offre une analogie qu'on ne saurait méconnaître avec la vie dont Adam était doué, qu'il a perdue par sa faute et qu'il est déclaré capable de reconquérir, même après la chute, en mangeant de l'arbre de vie, don divin qu'il est même destiné à retrouver, car si le rôle de l'homme est d'écraser la tête du serpent, c'est-à-dire de détruire la cause du mal, le principe de sa déchéance, il est évident que les prérogatives de sa condition antérieure doivent lui être rendues.

Telles sont les qualités psychologique de l'homme sur lesquelles se fonde sa nature intellectuelle et morale. C'est cette dernière, soit avant soit après le péché, qui nous intéresse particulièrement. De l'état moral de l'homme après la chute dépend l'avenir du genre humain, car ce n'est qu'autant qu'il a conservé l'aptitude à aimer le bien qu'on peut espérer le lui voir réaliser sur la terre. Pour résoudre la question, nous sommes donc amenés à nous en poser une autre d'ordre à la fois historique et métaphysique: qu'est-ce que le péché d'Adam pour l'hébraïsme? Ce qu'on peut affirmer, c'est que quelque idée qu'on s'en forme, il n'a pas eu au point de vue juif des conséquences si funestes que la nature de l'homme ait été irréparablement corrompue par lui et que l'existence et les destinées humaines se soient trouvées par son influence em-

---

(1) Proverbes, III, 18.

(2) « L'homme qui les mettra en pratique (mes lois) aura la vie en elles », Lévitique, XVIII, 5.

poisonnées à jamais. « Le mosaïsme, dit Hartmann, exprime de la façon la plus nette la foi dans la possibilité de réaliser ici-bas la félicité de l'individu, soit dans les espérances qu'il enseigne, soit dans l'optimisme de ses conceptions générales sur le monde qui n'ont rien de transcendant (1) ». Raisonner ainsi, c'est n'envisager qu'un côté du problème. Moïse n'a pas seulement foi au progrès; il a foi encore en la nature humaine qui en est la principale ouvrière et qui, si elle était irrémédiablement viciée, ne pourrait rien opérer de bien. Le péché originel, nous le répétons, n'est donc nullement pour l'hébraïsme ce qu'il est devenu plus tard dans le christianisme et la corruption morale que lui attribue la croyance chrétienne est étrangère à la pensée juive.

De même qu'en théologie l'immanence n'exclut pas la transcendance divine, de même que pour la science contemporaine la matière et l'esprit sont comme les deux côtés d'un sujet unique, de même aussi pour le judaïsme, ce monde-ci ne se sépare point de l'autre monde; tous deux demeurent au contraire unis soit dans l'ordre de l'espace comme le dedans et le dehors d'une même chose, soit dans l'ordre du temps comme le présent et l'avenir, double continuité que l'hébraïsme atteste, le première par la croyance à la métempsycose ou réincarnation, la seconde par la foi à la résurrection et à la palingénèse, l'une et l'autre réalisables sur le théâtre même où se déploie la phénoménologie du monde présent.

Voilà donc les prérogatives que l'hébraïsme attribue à l'homme. Elles sont résumées dans un titre que l'Ecriture lui donne volontiers: celui de gloire, noblesse, honneur, dignité. « L'homme est dans la gloire et il ne le comprend pas (2) » et avec une légère variante: « L'homme est dans la gloire et n'y demeure point (3) ». Le psaume qui énumère les grandeurs de l'homme déclaré de bien peu inférieur aux Elohim dit aussi qu'il a été couronné de gloire et de majesté (4). Un tel être ne peut être destiné qu'à l'immortalité. Cette Bible, que certains critiques prétendent si matérialiste, donne d'ailleurs à l'âme humaine un nom qui n'a rien de comparable dans aucune langue, ni dans aucune école spiritualiste. Elle l'appelle *Kabod* « la gloire » et les Rabbins en disant, ainsi

(1) Hartmann, *Philosophie de l'Inconscient*, tome II, p. 435.
(2) אדם ביקר ולא יבין, Ps. XLIX, 21.
(3) ואדם ביקר בל ילין Ibid. vers. 13.
(4) Psaume VIII, 5, 6.

que nous le verrons bientôt, qu'Adam était la gloire de la terre, n'ont fait qu'imiter le langage et les idées de la Bible.

Rien de plus glorieux que l'homme pour l'hébraïsme, nous disons l'homme comme tel et non l'Israélite. Après avoir vu quelle idée le judaïsme s'est faite de la dignité de l'homme, de sa perfectibilité et de ses destinées immortelles, il nous faut étudier maintenant plus en détail la notion israélite du progrès humain: ce sera l'objet du chapitre suivant.

Chapitre Troisième

L'IDÉE DE L'HOMME DANS L'HÉBRAÏSME

NOTION JUIVE DU PROGRÈS

I.

Témoignages bibliques et rabbiniques.

Ce qui caractérise le judaïsme, c'est qu'au rebours des autres religions il place la perfection non pas au commencement, mais à la fin. Telle est en effet la signification de l'ère messianique qu'il attend et que nous définissons ainsi: la foi, entretenue dès l'origine, en la perfection future, religieuse, morale, sociale et matérielle du genre humain et qui doit avoir son accomplissement dans les derniers temps.

Nous savons bien que la critique divise en étapes successives le développement de la doctrine messianique et que, d'après elle, la formule complète date d'une époque relativement récente. Il n'est nul besoin d'engager ici une polémique sur l'antiquité de cette croyance; à quelque âge qu'on la reporte, il nous suffit que l'hébraïsme tôt ou tard en ait définitivement pris conscience et surtout qu'il ait constamment placé la réalisation de ses espérances *dans les derniers temps*. Cette particularité constitue si bien le trait distinctif de la foi juive que le christianisme, bien qu'il prétendît être le messianisme réalisé, n'a jamais cessé, comme héritier d'Israël et malgré la contradiction que cette idée présentait avec l'ensemble de ses doctrines, de fixer à la fin des temps l'accomplissement des promesses résurrectionnelles et palingénésiques.

L'Ecclésiaste se faisait l'écho de la pensée israélite quand il disait : « La fin d'une chose vaut mieux que son commencement [1] ». Et pour prouver que l'impatience ne sert de rien et qu'il faut savoir attendre les événements, il ajoute : « Mieux vaut un esprit patient qu'un esprit hautain ; ne te hâte point de t'irriter, car l'irritation est le fait des insensés ». C'est là, dira-t-on, rapetisser les idées et il y a loin de cette sagesse banale au principe du progrès humain. Sans doute, c'est une application restreinte, mais qui suppose le principe général et celui-ci est effectivement formulé par l'auteur immédiatement après et dans des termes tels qu'il embrasse toute l'histoire et qu'il est présenté comme une réponse à tous ceux qui préfèrent les anciens âges aux nouveaux, preuve évidente que le principe en question était déjà suffisamment introduit dans les doctrines juives pour soulever çà et là l'opposition et provoquer une réaction : « Ne dis pas : Le temps passé n'était-il pas meilleur que celui-ci ? car tu ne ferais pas preuve de sagesse en parlant ainsi » [2]. L'opinion générale était donc pour le progrès et c'est seulement lorsque quelque circonstance fâcheuse semblait contredire la croyance populaire que tel ou tel esprit isolé émettait des doutes sur la valeur du principe.

Si maintenant nous quittons l'Ecriture pour rechercher l'opinion des Rabbins talmudiques, midraschiques ou kabbalistes qui tous représentent indistinctement pour nous la tradition hébraïque, nous voyons qu'ils s'accordent tous pour affirmer, conformément à l'enseignement de l'Ecclésiaste, que ce qui vient après est meilleur que ce qui a précédé. Dans la famille on a déjà remarqué que la Bible semble vouloir donner la préférence aux frères puînés sur leurs aînés. Caïn, Ismaël, Esaü sont écartés et se voient supplantés par ceux qui sont nés après eux. C'est ce que les théosophes expriment par cette image : « L'écorce précède le fruit » ou encore par cette phrase : « Les scories doivent sortir du creuset avant l'or pur ». Parfois aussi un nom noble en lui-même et auquel l'usage a rattaché de hautes idées, celui de *bechor*, premier-né, sert à désigner chez eux ce qu'il y a de rudimentaire, d'imparfait dans une chose, son commencement grossier et défectueux [3]. Ces significations et ces usages contradictoires s'expliquent lorsque l'on con-

---

(1) Ecclésiaste, VII, 8-9.
(2) Ibid., VII, 10.
(3) Voir Zohar Emor, II, p. 72.

sidère les deux cycles qui constituent le mouvement général des êtres, celui par lequel ils descendent de Dieu et celui par lequel ils remontent vers lui. Dans le premier la qualité et le titre de *bechor*, premier-né, est hautement honorifique, puisqu'il exprime une plus grande proximité de la source des êtres. Dans le second au contraire le mot n'exprime que la première aspiration du fini, son premier mouvement vers le parfait d'où tout émane, effort nécessairement incomplet, car ce n'est que le premier passage de l'état potentiel à l'acte.

Après le péché d'Adam, la *schechina*, le divin dans le monde, s'est éloigné de celui-ci de dix degrés, au dire des Docteurs, mais elle a parcouru de nouveau ces dix degrés en sens inverse revenant ainsi vers le monde, grâce à l'œuvre des Patriarches. C'est là une manière poétique de dire que le mouvement de régénération commence dès que le péché est consommé et qu'il se poursuit à travers l'histoire par l'action des hommes de Dieu. Nous voyons ainsi, comme nous le disions dans le chapitre précédent, que dans l'économie historique de la Bible la dégradation, la chute sont l'œuvre d'un instant; c'est là quelque chose de préhistorique, d'extra-temporel, si l'on peut s'exprimer de la sorte, tandis qu'au contraire l'œuvre de réparation, de réintégration, de perfectionnement commence, sauf l'instant du péché, avec l'histoire pour durer ensuite autant qu'elle et la remplir tout entière. Le serpent qui a introduit le mal dans le monde est destiné à avoir constamment la tête écrasée par les descendants de l'homme, quoique celui-ci doive aussi être mordu au talon [1].

Il est impossible de nier que sous l'image puérile du serpent ne se cache une pensée profonde et que le récit de la Genèse n'ait une haute portée. On ne contestera pas davantage que dans la lutte annoncée entre l'homme et le reptile, ce ne soit le premier qui doive avoir la victoire, puisque le pied qui reçoit la morsure écrase la bête qui le mord. Il s'agit donc de la lutte entre le bien et le mal, lutte dans laquelle le bien doit avoir l'avantage, et cette histoire symbolique de l'Adam des premiers jours devient l'histoire de la régénération laborieuse de l'humanité et comme un programme de son évolution future.

On sait que le Talmud donne au monde une durée totale de six mille ans, partagée en trois périodes de deux mille ans cha-

---

[1] Genèse, III, 15.

cune: la première appartient au chaos, la deuxième à la Loi et la dernière à l'ère messianique [1]. Dans cette ébauche d'une philosophie de l'histoire, ce qui est à remarquer surtout, c'est le caractère de progression dont l'hébraïsme a si bien pris conscience qu'il l'élève à la hauteur d'une théorie. L'histoire n'est donc pas pour le judaïsme une succession de faits sans connection, c'est un organisme qui se développe, c'est un monde qui se forme et qui a, à son début, le chaos, le *tohu-vabohu* de la Genèse et, à son terme, le Sabbat, nom donné à la palingénèse, à l'imitation du sabbat qui termine l'œuvre des six jours.

II.

Le progrès intellectuel et religieux.

§ 1.

Nous avons vu que le principe du progrès humain est hautement affirmé par la Bible et par les Rabbins. Voyons à présent ce que l'hébraïsme pense du progrès intellectuel qui intéresse tout particulièrement la religion. Il est incontestable que c'est là un domaine où toutes les religions positives ont une tendance marquée à proclamer la supériorité des temps anciens sur l'époque présente. Par conséquent si, même sur ce terrain-là, le judaïsme professe la croyance à la perfectibilité successive, ce sera une preuve éclatante que le principe du progrès a pénétré bien profondément dans la pensée hébraïque, puisqu'il a façonné même les dogmes les plus vénérables.

En remontant le cours du temps, examinons d'abord ce qu'ont dit à ce sujet les théologiens et les Kabbalistes. A chaque page de leurs livres, on rencontre cette idée que la révélation des mystères ne se fera que progressivement et que la pleine connaissance, celle du moins que la nature humaine est capable d'en acquérir, est réservée pour les derniers temps, c'est-à-dire pour l'ère messianique. La valeur de cette doctrine pour l'intelligence des origines chrétiennes n'échappera à personne. Il n'y pas d'idée qui revienne plus fréquemment dans les Evangiles. Jésus déclare qu'il est venu en ce monde pour dire tout haut, et selon S. Luc, pour prêcher sur

---

[1] Sanh. 97a שני אלפים תהו שני אלפים תורה שני אלפים ימות המשיח

les toits [1] ce qui avant lui était enseigné secrètement. Comme il se croyait le Messie et que ses disciples jugeaient ouverte l'ère messianique, ils pensèrent tous qu'ils étaient dorénavant dispensés de toute réserve et la théologie ésotérique des Pharisiens fut étalée au grand jour et divulguée à une foule qui n'en pouvait comprendre le premier mot. Ce n'est pas ici le lieu d'étudier le beau résultat de cette révélation, mais ce que nous tenons à faire remarquer, c'est que cette histoire des premiers temps du christianisme constitue une réponse à ceux qui prétendraient que la règle d'enseignement secret chez les Israélites a été imaginée postérieurement pour cacher la nouveauté de certaines doctrines inconnues au judaïsme primitif et permettre de leur donner ainsi, malgré leur importation récente, le prestige de l'antiquité. Tout ce qui s'est passé à l'époque de la diffusion de l'Evangile dément cette spécieuse explication. Ce n'est certes pas par de prétendus stratagèmes théologiques que peut avoir été inspirée la prédication des premiers apôtres chrétiens; ceux-ci, en croyant à tort que les derniers temps étaient arrivés, ont voulu propager des doctrines jusqu'alors tenues cachées et ils ont ainsi rendu, à leur manière, témoignage au principe juif du développement progressif de la science sacrée.

Le progrès religieux est sensible même avant Moïse. Les hommes grandissent de plus en plus moralement: Abraham est supérieur à Noé et Moïse est plus grand qu'Abraham. Bien que la Loi existât en germe, croyons-nous, avant l'apparition de Moïse, il n'est pas douteux qu'elle ne soit devenue quelque chose de nouveau entre ses mains et que le Sinaï ne marque, vis-à-vis des centres de l'ancienne religion, un notable progrès. Les Rabbins, dans une ingénieuse parabole, comparent les révélations antérieures à Moïse aux flacons que le maître de la maison présente à ses hôtes, tandis que la révélation sinaïtique est comme le tonneau qu'on vide par sa béante ouverture. Moïse à ce propos a des paroles qui étonnent par leur hardiesse; seule l'habitude de les lire nous les fait trouver naturelles. Lui venu, les patriarches sont dépassés; une connaissance plus complète de Dieu apparaît: un nom, sinon nouveau, du moins nouvellement révélé, vient prendre la place des anciens noms divins ou plutôt il leur est dorénavant préféré: « Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob, comme le Dieu tout-puissant, mais

[1] S. Luc, XII, 3.

je n'ai pas été connu d'eux sous mon nom, Avaya » (1). C'est toujours la même méthode d'évolution; l'ésotérisme disparaît et l'on voit se découvrir ce qui était précédemment caché, soit volontairement, soit inconsciemment à la façon du fruit dans la fleur. Les deux formes de mystère peuvent très bien coexister d'ailleurs, car une même génération comprend tant d'esprits divers que ce qui est connu de l'un peut demeurer secret pour l'autre et qu'il n'y a pas pour ainsi dire deux personnes qui n'aient à apprendre l'une de l'autre quelque chose de nouveau.

Après Moïse la même loi continue à régir le développement de la science religieuse. On se rend compte en parcourant la Bible qu'il y a entre les temps anciens et les temps postérieurs une différence dans la manière de concevoir la religion. Le fait est de toute évidence et l'on ne peut lui trouver que deux explications plausibles. Ou bien il faut admettre avec la critique rationaliste l'introduction de livres, de dogmes, de rites nouveaux, ou bien on est obligé de reconnaître la justesse de notre théorie de l'organisme se développant dans toutes ses phases depuis le germe jusqu'au fruit, toujours variable, mais toujours identique en substance, à la façon de tout ce qui est vivant (2). Il n'y a que les choses privées de vie qui soient à la fois immuables et périssables; immuables, aussi longtemps qu'elles durent, périssables, puisqu'elles n'ont qu'une durée éphémère, car en elles le caractère d'identité et le changement sont successifs, tandis qu'ils sont inséparables dans les êtres vivants.

On ne saurait nier que les Rabbins n'aient adopté cette hypo-

---

(1) Exode, v, 3.

(2) On ne peut manquer d'être frappé de la similitude de cette théorie avec celle de M. Loisy, de vingt-cinq ans postérieure: « N'est-il pas vrai que tout est mouvement dans une religion vivante, écrit le célèbre auteur de « l'Evangile et l'Eglise », croyance, discipline, morale et culte? La tradition tend à la stabilité, mais la vie pousse au progrès. Puisque la religion d'Israël, depuis ses origines jusqu'à l'apparition du christianisme, et le christianisme, depuis sa fondation, ont été plus vivants qu'aucune autre religion, on ne devra pas s'étonner qu'ils aient changé davantage, non par la simple combinaison d'éléments nouveaux, et même étrangers, avec leurs éléments primitifs, comme les historiens qui se bornent à faire un relevé des idées et coutumes religieuses, pour les comparer entre elles, sont trop enclins à l'admettre, mais par l'intensité même d'une puissance vitale, d'un dynamisme qui a trouvé dans les rencontres de l'histoire les occasions, les excitants, les adjuvants, la matière de son propre développement ». *Auteur d'un petit livre*, p. 47. (*Note des éditeurs*).

thèse de l'évolution religieuse. L'accusation qui leur est faite dans l'Evangile d'avoir mis des traditions humaines au-dessus de la parole de Dieu suffit à prouver qu'ils n'étaient guère partisans de l'immutabilité. Les protestations des Sadducéens et l'existence même de ce parti confirment les reproches des Evangiles. Aujourd'hui même la critique historique, sans aucune intention hostile, au contraire, reconnaît dans les pharisiens les représentants du mouvement et du progrès religieux au sein du judaïsme, quoique dans un sens bien différent du nôtre. Il ne faut pas confondre en effet la croissance naturelle d'une institution, son évolution organique, avec les changements qu'on y introduirait volontairement pour l'adapter aux temps et aux lieux. Autant la première modification est juste, légitime, orthodoxe en un mot, autant la seconde est fausse, injurieuse pour l'idée qu'elle prétend servir et l'on pourrait même dire antiscientifique, car la science ne connaît pas les révolutions, mais seulement les transformations lentes, inconscientes, la sélection naturelle — le *birour* des Kabbalistes — qui n'est pas incompatible, loin de là, avec le principe d'hérédité et d'identité et même avec la notion d'un type primitif spécial.

Mais ce qui est assurément bien significatif, c'est que les Pharisiens, avec une sûreté de conscience étonnante, ne font rien pour repousser l'accusation de nouveauté que leur adressent leurs adversaires. Ils mettent sans hésitation au-dessus de Moïse R. Akiba, le représentant par excellence de la tradition non seulement pratique, mais théologique, le seul, dit le Talmud, qui ait pu se livrer sans danger à l'étude de la *mercaba*. Il est raconté dans un autre passage que lorsque Moïse monta au Sinaï pour recevoir la Loi, Dieu lui fit voir toutes les générations futures de ses successeurs. Au rang le plus éloigné, il aperçut R. Akiba qui, sur chaque petit mot de la Thora, prêchait des montagnes de doctrines. Et comme Moïse ne comprenait pas ce que disait le rabbin, il en éprouva une vive douleur et ne se calma qu'au moment où il entendit R. Akiba qui concluait en disant : « Toutes ces doctrines nous proviennent de Moïse qui les reçut au Sinaï ». Ce prodigieux passage constituerait le plus subtil dénigrement de la Loi écrite, s'il n'en était en réalité la plus profonde apologie. Cette image de Moïse qui ne comprend pas ce qu'on dit en son nom, ce qu'il aurait par conséquent prêché lui-même et qui ne se rassure que lorsqu'il entend rattacher les plus modernes théories pharisiennes à son propre enseignement sur le Sinaï, est un chef-d'œuvre de vérité, de pro-

fondeur; il y a là tout un système de concordance de la loi écrite et de la loi orale, de l'immutabilité et du progrès, condensé en quelques mots. Est-ce que le germe, s'il était doué d'intelligence, se reconnaîtrait dans la plante? Est-ce que l'enfant se reconnaît dans l'homme? Non, parce que la différence est trop grande et que la conscience et la mémoire ne sont pas là pour attester la continuité, l'identité de l'existence. Mais la plante se reconnaîtrait dans le germe, l'homme se reconnaîtra dans l'enfant, parce que l'évolution étant déjà un fait acquis, tous les moments de l'existence se trouvent reliés les uns aux autres et forment une chaîne ininterrompue qui permet à l'être d'affirmer sa propre identité.

Il n'y a pas lieu de s'étonner après cela si le Zohar met R. Simon Ben Jochaï au-dessus de Moïse, en disant que celui-ci ignorait que sa face fût resplendissante, tandis que le maître de la Kabbale le savait parfaitement. Le Midrasch Rabba, commentant les paroles de la Genèse: Et Dieu dit: Que la lumière soit; et la lumière fut », dit: « Que la lumière soit! il s'agit de Moïse; et la lumière fut; il s'agit là de R. Simon Ben Jochai (1) ». Rien de plus beau, de plus original, de plus expressif que ce commentaire; c'est la puissance et l'acte mis en face l'un de l'autre, c'est la préparation et l'exécution, le dessein et l'accomplissement reliés ensemble comme le commencement à la fin. Qui sait même — et à notre avis il y a là plus qu'une conjecture — si Jésus en disant: « Ne croyez pas que je sois venu pour abolir la loi ou les prophètes; je suis venu, non pour les abolir, mais pour les accomplir (2) », n'a pas entendu parler d'un accomplissement à la manière que nous disons. C'est la seule explication permettant de concilier l'attitude de réformateur qu'il avait prise et sa qualité de révélateur de doctrines jusqu'alors tenues secrètes, autrement dit les idées de mouvement et de conservation dont Jésus se fait tour à tour le représentant. Seulement ce n'est pas à la branche à imprimer et à régler le mouvement de croissance de toute la plante; c'est là la fonction du tronc, de la racine, c'est-à-dire de la nation tout entière, ou mieux encore de son génie, de cette force ano-

---

(1) R. Jacob Racah de, Tripoli *Commentaire sur les Tehillim*, ps. 83. Nous avons vainement cherchè la citation dans la section Schofetim du Midrasch rabba indiquée par l'auteur, mais l'idée est si juste et si belle que si le passage n'existait pas, c'est le cas de dire qu'il faudrait l'inventer.

(2) S. Matthieu, v, 17.

nyme, mais générale, qui embrasse son passé, son présent et son avenir.

Les Pharisiens ont même opéré ce miracle de donner droit de cité à un mot qui, dans toute autre religion, est synonyme d'hétérodoxie, au mot *hiddousch,* nouveauté. Chez eux, la nouveauté est légitime. Le mot est toujours pris en bonne part. L'innovation est méritoire et apparaît comme un des éléments indispensables de la vie cultuelle; elle forme avec le respect de la tradition le rythme régulier de l'histoire religieuse. C'est ainsi qu'ils ont affirmé que tout *hiddousch*, tout ce que peut dire de nouveau celui qui étudie la Thora, a été révélé à Moïse sur le Sinaï. Comment cela, si c'est une nouveauté? Evidemment de la même manière que l'enseignement de R. Akiba peut être rattaché à celui de Moïse. Ailleurs le clou et le plante, l'un comme symbole de fixité, d'immutabilité, l'autre comme emblème de croissance et de développement, nous sont présentés pour signifier cette double propriété de la Loi. C'est à propos de ce verset de l'Ecclésiaste: « Les paroles des sages sont comme des aiguillons, et rassemblées en un recueil elles sont comme des clous plantés, donnés par un seul maître (1) ». Les paroles des sages seraient-elles donc mobiles et changeantes comme l'aiguillon? disent les commentateurs. Non, puisqu'elles sont comparées à des clous. Seraient-elles donc inféconds comme les clous qui ne croissent ni ne multiplient? Non, puisqu'il est dit que ces clous sont plantés.

Il suffit d'ailleurs de rappeler une vérité dont nous espérons donner plus loin la démonstration complète: c'est que pour l'hébraïsme, la Bible et la Tradition, la Loi écrite et la Loi orale se confondent avec le Logos divin, la Sagesse créatrice et par là même avec la loi des êtres, de l'univers entier, la loi cosmique. Dans cette conception grandiose de la Loi divine, comment serait-il possible de nier que le progrès ne soit, pour toute intelligence finie, une des conditions même de la notion qu'elle en peut acquérir? La Loi est le Logos, la science divine tout entière que l'homme borné ne saurait par conséquent jamais posséder complètement, si bien qu'au dire des Rabbins sur les cinquante portes par lesquelles on peut passer pour parvenir à sa connaissance, quarante-neuf seulement ont été ouvertes à Moïse, la cinquantième ayant été réservée à Dieu seul (2).

(1) Ecclésiaste, XII, 13.

(2) Rosch Aschana 21b

Un autre rabbin nous dira que la raison pour laquelle il est écrit que Moïse reçut la Loi du Sinaï ([1]) et non pas que Dieu donna la Loi à Moïse, c'est parce que Moïse était incapable de la recevoir tout entière. Il est dit que Moïse la reçut, pour signifier qu'il en reçut ce qu'il avait la faculté d'en comprendre ([2]). En outre, le texte ne dit pas *hatthora,* la Loi, mais seulement *thora,* Loi, et il ne dit pas non plus que Moïse la reçut *de Dieu*, mais *du Sinaï.* Pourquoi cela? C'est afin de ne pas attribuer à Dieu une chose imparfaite.

Enfin, toujours en vertu du même principe, les Rabbins nous expliquent pourquoi l'israélite appelé à la lecture de la Loi dans la synagogue ne dit pas dans la bénédiction qui précède la lecture: « Béni sois-Tu, ô Eternel, qui as donné la Loi » mais il dit: « Beni sois-Tu ô Eternel, qui donnes la Loi (au présent) », car, ajoutent-ils, la Loi n'est pas donnée une fois, ni dix fois, ni mille fois pour toutes, mais elle est donnée continuellement; c'est une source qui jaillit et ne tarit jamais.

§ 2.

Si, parmi toutes les écoles juives, celle des Pharisiens est la seule qui ait professé ce principe du progrès, ce n'est pas à dire qu'elle ait été en cela infidèle à la Bible. Celle-ci est pleine de cette promesse que la science religieuse ne fera que s'accroître, qu'elle atteindra son degré le plus élevé aux derniers temps et que l'Esprit divin se répandra alors sur tous les hommes sans distinction d'âge, de sexe, ni de condition: « Après cela, proclame Joël, je répandrai mon esprit sur toute chair; vos fils et vos filles prophétiseront, vos vieillards auront des songes, et vos jeunes gens des visions ([3]) ». « Celui-ci n'enseignera plus son prochain, dit de son côté Jérémie, ni celui-là son frère, en disant: Connaissez l'Eternel! car tous me connaîtront, depuis le plus petit jusqu'au plus grand, dit l'Eternel ([4]) ». Et Habakuk: « La terre sera remplie de la connaissance de la gloire de l'Eternel, comme le fond de la mer par les eaux qui le couvrent ([5]), toutes paroles

([1]) משה קבל תורה מסיני Pirké Aboth, I, 1.
([2]) Tosephet Jom Tob, ibid.
([3]) Joël, II, 28.
([4]) Jérémie, XXXI, 34.
([5]) Habbakuk, II, g4.

que l'on crut accomplies à l'avènement du christianisme, alors que de tous côtés on vit surgir des prophètes et des inspirés, car comme on s'imaginait que l'ère messianique était ouverte, on s'attendait généralement à cette diffusion de lumière.

Nous trouvons également dans le livre de Daniel des textes significatifs: « Beaucoup se mettront à l'étude et la connaisance augmentera ([1]), c'est-à-dire que le progrès s'opèrera non seulement par l'extension des recherches, mais encore par l'intensité des efforts accomplis. C'est pourquoi l'écrivain sacré ajoute: « Ceux qui auront été intelligents brilleront comme la splendeur du ciel, et ceux qui auront enseigné la justice à la multitude brilleront comme les étoiles à toujours et à perpétuité » ([2]).

Après avoir mentionné ces prédictions grandioses, à peine serait-il besoin de parler d'une disposition rituelle et législative inspirée par le même principe, mais qui, par sa nature positive, est bien faite pour contenter les esprits les moins spéculatifs. Il s'agit de la règle talmudiqne d'après laquelle les derniers venus parmi les Docteurs doivent être préférés aux précédents comme autorité religieuse ([3]). On suppose en effet que le dernier venu étant en possession de tout ce que ses prédécesseurs ont enseigné se trouve ainsi mieux en état de faire faire un nouveau pas à la science; il est de toute évidence qu'il y a là une sanction solennellement donnée au principe du progrès. Nous avouons que l'on pourrait facilement trouver des passages qui semblent contredire cette doctrine, puisqu'ils mettent les anciens docteurs infiniment au-dessus des nouveaux, prodiguant aux premiers les titres et les éloges les plus pompeux et aux seconds les qualifications les plus méprisantes. La contradiction disparaît, à notre avis, dès que l'on distingue entre l'individu et la masse. Les grandes individualités sont plus nombreuses et plus remarquables dans les temps anciens que dans les temps modernes et c'est cette diminution que l'on déplore. Ce qui s'élève au contraire, c'est le, niveau général de la foule, grâce à une plus grande diffusion des connaissances facilitée par ces admirables instruments qui sont l'écriture et l'imprimerie. Il y a lieu de signaler aussi au sein du judaïsme certaines coïncidences frap-

---

([1]) Daniel, XII, 4.

([2]) Ibid., XII, 3.

([3]) הלכה כבתראי *la règle pratique est d'après les derniers.* V. *Jad Malakhi* par le Rabb. Malakhi Accohen.

pantes. C'est presque au moment de l'invention de l'écriture alphabétique que le livre de la Loi apparaît. La Tradition commence à être consignée par écrit lorsque la civilisation occidentale généralise l'usage des manuscrits. Enfin, l'enseignement ésotérique est mis à la portée de tous ceux qui sont capables d'en profiter, à l'époque de la découverte de l'imprimerie.

Mais voici quelque chose qui réclame notre attention et qui exige des explications de notre part beaucoup plus que les jugements rabbiniques sur le mérite comparatif des anciens et des modernes. Nous voulons parler du mythe d'Adam, d'après lequel la perfection aurait été le partage de l'homme à l'origine, tandis que depuis le péché qui a apporté dans le monde le mal physique avec le mal moral, l'humanité au lieu de progresser se trouverait déchue. N'y a-t-il pas là un démenti formel apporté à la doctrine du progrès? Nous avons déjà répondu en partie à cette objection à propos de la perfectibilité humaine. Nous ferons encore observer ici, que dans le mythe en question, Adam nous est présenté à la fois comme plus parfait et comme moins parfait à d'autres égards que l'homme réel et historique, comme a dû l'être précisément l'homme primitif. D'après l'idée que l'hébraïsme se fait de l'âge d'or, les premiers hommes se trouvaient naturellement mieux doués de certaines facultés, notamment de la spontanéité ou faculté inventive. La vérité est que, près des origines, non seulement l'organisme humain est plus actif, mais l'activité morale, elle aussi, est plus intense. « De même qu'à aucun âge les développements organiques ne sont plus vifs que dans l'enfance, dit un auteur, de même à aucune époque il n'y a plus de mouvement que dans celle-là. La mythologie est excusable de se représenter les dieux à l'origine, car jamais il ne s'est produit tant d'heureuses inspirations et d'inventions étonnantes » ([1]). Comment être surpris après cela de la sensation de déchéance qu'il éprouve, lorsque, dans les âges suivants, l'homme voit s'atténuer ces facultés primitives?

Mais la perfection d'Adam a-t-elle quelque chose d'historique? On pourrait soutenir à la vérité que tout ce que la Bible nous raconte de la félicité d'Adam n'a d'autre but que de nous dépeindre l'idéal de perfection que l'homme peut et doit atteindre. On trouve ailleurs des exemples de cette idéalisation : « Comme l'esprit humain tend à localiser l'idéal une fois conçu et à le re-

---

([1]) Reynaud, *Terre et Ciel*, p. 162.

vêtir des formes sensibles, afin de se persuader qu'il n'est pas dupe de quelque illusion; comme d'ailleurs le passé a sur l'avenir l'avantage incontestable d'avoir appartenu au monde des réalités, il arrive que les hommes de progrès eux-mêmes substituent l'éloge de ce qu'ils croient avoir existé, à l'espérance nécessairement incertaine d'un grand succès futur. La Grèce, particulièrement Athènes, dans Athènes le parti respectable des socratiques eut longtemps pour tel idéal une Sparte primitive dont le législateur était, suivant le mot de la Pythie, peut-être moins un homme qu'un dieu. Rome aussi se fit un idéal de ses premiers temps » (1). Mais l'idée que les autres peuples se sont faite de la perfection primitive présente une différence capitale avec celle de l'hébraïsme. Alors que chez les autres nations la conception du progrès, en supposant qu'elle existât, était implicite et inconsciente, dans le judaïsme au contraire elle apparaît lumineuse comme une doctrine parfaitement établie, autant et plus encore que la notion de perfection au début de l'humanité, car tandis que celle-ci ne se trouve que dans le livre de la Genèse et, chose étonnante, ne se rencontre plus çà et là dans toute la Bible que comme un écho faible et incertain, tout à fait disproportionné à l'importance du récit de l'Eden, s'il devait être pris entièrement dans le sens littéral, l'idée du progrès au contraire remplit l'Ecriture tout entière.

Entre le système de la mythologie grecque qui, avec l'âge d'or, plaçait la perfection à l'origine et celui des penseurs modernes qui la renvoient complètement à la fin des temps, quelle est donc la position de l'hébraïsme? Il professe une doctrine intermédiaire en affirmant la perfection finale par le développement régulier du principe. Ainsi que nous l'avons dit, le progrès pour le judaïsme est une voie, ce qui suppose un point de départ, un acheminement et un but. Cela posé, à ceux qui nous demanderaient si, au point de vue juif, l'homme a avancé ou reculé, nous répondrons: L'homme a grandi. Par conséquent il a perdu en spontanéité et instinct naturel, mais il a gagné comme être libre, conscient et moral. Les premiers hommes nous étaient supérieurs par l'instinct comme le sont les animaux, mais nous les surpassons par la réflexion.

C'est dans ce sens que les Rabbins, jugeant comparativement le prophète et le sage ou homme de science, ont formulé cette

---

(1) *Revue des Deux Mondes*, 15 déc. 1871, p. 819.

grande maxime que le sage est supérieur au prophète [1]. Cela ne veut pas dire que la sagesse humaine soit préférable à l'inspiration. Sans doute, le prophète possède davantage, mais son individualité est moins affirmée, car il n'a pas conscience de tout ce qu'il possède. Le sage, dans une certaine mesure, s'est créé lui-même par ses persévérants efforts et sa conscience est plus forte, bien que le contenu en soit moindre que celui d'une intelligence inspirée. Le prophète est supérieur en capacité, le sage en intensité.

Ce qui est caractéristique de la doctrine du progrès dans l'hébraïsme, c'est la controverse qui a occupé les théologiens juifs sur la supériorité relative de l'homme et de l'ange. C'est pourquoi nous en dirons un mot maintenant.

III.

Idées rabbiniques sur le progrès humain comparé à l'immutabilité angélique.

L'opinion rabbinique qui met la nature de l'homme au-dessus de la nature de l'ange découle évidemment de l'idée que le premier est susceptible de progrès, tandis que le second est voué à l'immobilité. Et en effet, tandis que la marche caractérise l'homme et que les locutions de *marcher devant Dieu*, *marcher avec Dieu*, sont dans l'hébraïsme synonymes de vertu et de religion, les anges sont au contraire qualifiés de stationnaires. Dans le Talmud de Jérusalem, les Rabbins vont jusqu'à affirmer comme preuve de cette immobilité que les anges ont les jambes réunies, qu'ils ne possèdent qu'un seul pied et qu'ils n'ont pas de jointures, en un mot ils nous en font une description qui rappelle exactement la figure des dieux égyptiens que nous ont révélée les découvertes modernes.

L'hébraïsme soit biblique, soit rabbinique, nous présente souvent l'homme aux prises avec les anges et ce ne sont pas toujours ces derniers qui ont l'avantage. La lutte que soutint le patriarche d'Israël, évidemment avec un être angélique dont il reçoit l'hommage, est célèbre entre toutes. Celle qui nous est décrite à l'origine de la création entre l'humanité et le serpent est bien une lutte angélique et la plus grande qui ait été conçue. A peine voyons-

[1] Batra, 12.

nous surgir la conception de Satan qu'apparaît de l'autre côté, comme terme corrélatif, l'antagonisme de l'homme appelé par conséquent à combattre, à vaincre, à triompher.

Nous n'entendons pas dire que l'on ne découvre pas çà et là dans l'Ecriture des passages dans le sens opposé, c'est-à-dire où les anges nous sont représentés comme supérieurs à l'homme. Leur plus grande proximité du trône de Dieu dont ils forment la cour céleste, les hommages qu'ils reçoivent de la part de l'homme, la terreur que parfois ils lui inspirent, paraissent difficilement conciliables avec la doctrine rabbinique dont nous nous occupons présentement et qui, à notre avis, a ses fondements dans la Bible elle-même. Tout s'explique cependant si l'on ne perd pas de vue l'idée du progrès humain sur laquelle repose cette notion de la supériorité de l'homme sur l'ange. D'après cela, il est clair qu'il y a une double façon d'envisager la nature humaine. L'homme, t nt qu'il est en marche et à plus forte raison à son début, doit être inférieur aux anges, mais cette infériorité n'est point définitive, car il y a des étapes et des degrés infinis dans le chemin qu'il doit parcourir. Et non seulement l'humanité en général dans la suite de ses générations évolue continuellement, mais dans une seule génération, il y a entre les hommes qui la composent, de telles différences que leur valeur comparativement à celle d'autres créatures inférieures ou plus élevées change nécessairement d'aspect. L'homme est ainsi supérieur ou inférieur aux anges selon la place qu'il occupe dans cette échelle immense qu'il doit parcourir. Voilà comment la Bible elle-même témoigne de la possiblité pour l'homme de s'élever au-dessus de l'ange en affirmant la doctrine du progrès de l'humanité.

Ce qui est hors de doute, c'est l'opinion des Rabbins et le témoignage unanime de la tradition tant talmudique que kabbalistique à ce sujet. L'affirmation de la supériorité de l'homme est si nette et si générale qu'il serait inconcevable que l'Ecriture différât complètement sur ce point. Sur le verset du Psalmiste: « Il ordonnera à ses anges de te garder dans toutes tes voies » (1), le Midrasch dit: « Quel est donc le plus grand des deux? le gardien ou celui qu'il garde? ». Et ailleurs il est dit que les ministres angéliques servaient et vénéraient Adam dans le paradis et qu'un jour viendra où ils chanteront: Saint, saint, devant Israël.

(1) Psaume XCI, 11.

L'opinion contraire qui accorde à l'ange une supériorité absolue appartient à l'Eglise chrétienne et à certaines écoles juives du Moyen-âge, à l'exception, nous le répétons, de tous les monuments talmudiques et midraschiques qui sont unanimes dans le sens que nous indiquons. Entre ces deux avis opposés il est curieux d'entendre la voix de la science indépendante. Le problème se pose naturellement pour elle d'une manière un peu différente, mais au fond la question est la même. Elle s'est demandé si l'homme représente le genre d'être le plus élevé et s'il est possible d'en imaginer d'autres qui lui soient supérieurs. Certains savants ont répondu négativement. Nous croyons, quant à nous, qu'avec l'homme, ou si l'on veut avec l'être conscient, s'ouvre, mais ne se clôt pas, un nouveau monde, le monde rationnel et moral, et que dans ce monde-là il peut et doit même exister une hiérarchie d'espèces, sinon de genres de créatures qui se distinguent justement par le degré de conscience qu'elles ont de l'univers. Dans ce monde de consciences, entre une intelligence essentiellement perfectible et une autre qui est immobile par nature, la supériorité appartient à la première et c'est là le sens de la maxime des Rabbins : « Les hommes justes sont supérieurs aux ministres angéliques » (1).

Cette doctrine de la supériorité de l'homme sur les anges se confond avec une autre sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir, à savoir celle qui place les œuvres de l'homme au-dessus des œuvres de la nature. Il suffit pour s'en apercevoir d'observer que les anges sont les forces de la nature; par conséquent la liberté, la civilisation et ce que nous appelons les miracles, en un mot toutes les manifestations de l'intelligence humaine sont bien au-dessus des forces naturelles et des œuvres des dieux. Le paganisme lui-même disait que Jupiter a plus besoin de l'homme juste que celui-ci n'a besoin de Jupiter et Plotin, invité par ses disciples à assister à un sacrifice, répondait: « C'est aux dieux à venir à moi plutôt qu'à moi à aller les trouver ». Le lecteur qui sait maintenant ce que l'hébraïsme pense de la perfectibilité humaine n'aura pas de peine à voir comment, au point de vue juif, se rectifie la réponse du philosophe néoplatonicien, dans un sens qui relève mieux encore la dignité de l'homme, tout en respectant la majesté de Dieu sans qui il n'y aurait pas de progrès possible.

(1) Sanhédrin 93a.

IV.

Les espérances messianiques et la critique moderne.

La présence de la doctrine du progrès dans le judaïsme est d'ailleurs si incontestable que des critiques indépendants, des penseurs n'appartenant à aucune Eglise n'hésitent pas à la reconnaitre. « La vie tout entière du peuple juif, dit l'un d'eux, est une aspiration, une préparation, et sans attribuer à la Perse et à la Judée une conception réfléchie du progrès, ne peut-on pas dire qu'elles en ont pressenti et rendu possible l'avènement dans le monde par leur indestructible confiance en un meilleur avenir [1] »?

Un auteur éminent que nous avons déjà cité plusieurs fois, M. Laurent, avoue que la foi au progrès manquait à l'antiquité: « Les philosophes, même ceux qu'on traite d'utopistes, les poètes, les prophètes de l'avenir n'imaginaient pas un monde meilleur où la violence fît place au droit, où la fraternité régnât au lieu de la séparation hostile des nations; ils n'avaient pas foi dans la perfectibilité qui nous anime et nous console. Ils crurent que les grands événements historiques étaient des faits sans but, sans moralité, que les hommes tournaient toujours dans le même cercle, que les mêmes maux les attendaient toujours. Une antique doctrine applique cette idée désolante à la création entière. La conception de la grande année est la négation du progrès et de la perfectibilité. Après un certain nombre d'années tout devait recommencer la même existence [2] ». Il est aisé d'établir que la conception hébraïque est précisément l'antithèse de ces idées païennes. Toutes les voix du judaïsme sont d'accord pour prédire cette perfection future que les philosophes du paganisme ne parvenaient pas à imaginer. En outre, le dogme de la Providence divine, qui pour Israël est le pivot de l'histoire, est tout l'opposé du principe païen d'une histoire sans moralité. La grande année des païens offre bien une ressemblance apparente avec ces périodes cosmogoniques que la Kabbale appelle *schemitot,* septénaires, ou *yobelim,* jubilés et dont l'idée, croyons-nous, se retrouve dans la Bible même, mais il y a entre les deux notions cette différence capitale que les cycles

---

(1) Carreau, *Revue des Deux Mondes,* 1875, p. 570.

(2) Loc. cit. tome I, 75.

païens n'offrent qu'une répétition telle quelle des mêmes choses, tandis que les cycles hébraïques sont des retours, mais dans des conditions toujours meilleures, et qu'en eux s'affirme par conséquent l'idée de perfectionnement et de progrès.

L'écrivain dont nous venons de citer le témoignage, en ce qui concerne le pessimisme de l'antiquité païenne, a bien saisi cette différence et il reconnaît formellement le principe du progrès chez les Juifs dans les espérances messianiques, tout en distinguant en celles-ci un double élément: l'un qui regarde l'avenir religieux et moral et qui est un produit foncièrement hébraïque, et l'autre qui intéresse les transformations matérielles, le progrès de notre globe et qui, d'après lui, serait emprunté au mazdéisme. Il suffit de se rappeler les promesses toutes matérielles du mosaïsme qui, pour l'ère messianique, prennent de si grandes proportions, pour se persuader que la régénération religieuse et morale de l'homme ne pouvait être séparée de la régénération de la planète elle-même dans la conception du messianisme. L'espérance du bonheur matériel, sous sa forme primitive et dans la croyance postérieure du millénarisme, nous paraît donc être d'origine essentiellement juive, aussi bien que celle de la perfection morale de l'humanité. Et c'est ce que M. Laurent suppose lorsqu'il ajoute cet aveu important: « Il y dans l'opposition des Juifs contre Jésus-Christ et dans leur croyance à un autre Messie un vif sentiment des besoins réels de l'humanité, besoins qui doivent trouver satisfaction en ce monde. L'époque messianique des chrétiens est purement mystique; le christianisme n'a jamais songé à réaliser sur cette terre la fraternité, l'égalité, la paix qu'il promet aux croyants. Toutes ces espérances sont pour le Ciel! La protestation des Juifs contre ce mysticisme était comme un appel à l'avenir. L'appel a été entendu. Les dogmes chrétiens commencent à pénétrer dans la société civile, mais c'est en quelque sorte malgré le christianisme, malgré l'Eglise du moins qui en est l'organe. Il a fallu pour cela des influences et des éléments qui sont hostiles à la religion du christianisme. C'est une preuve que les Juifs ont eu à certains égards raison de ne pas se rallier à l'Evangile. Ils sont restés fidèles, jusque dans cette lutte, à leur mission prophétique » (1).

Ecoutons maintenant ce que nous dit Hartmann qui apporte, lui aussi, son témoignage à l'idée juive du progrès: « Les croyants

(1) Loc. cit. tome I, p. 420.

aux religions panthéistes de l'Inde s'enfonçaient et s'anéantissaient dans les ténèbres d'un quiétisme pour lequel l'histoire n'existait pas. Le théisme judaïco-chrétien rachetait au contraire ses autres défauts par l'intelligence de l'évolution historique des choses. En soumettant le monde à l'action souveraine d'un sagesse providentielle, il associait au développement de la nature le progrès historique de l'humanité d'après un plan préétabli vers une fin dernière souverainement sage. La croyance de plus en plus claire que les nations européennes ont prise de l'évolution intelligible de l'histoire leur a communiqué la force de se dévouer à la cause du progrès » (1). Ces belles paroles sont en outre une leçon indirecte à l'adresse de cette école qui croit le monothéisme juif antipathique au génie aryen. Nous avons répondu à cette objection en montrant comment le judaïsme, par sa théologie orthodoxe, est en état de satisfaire les diverses tendances religieuses. Qu'il nous soit simplement permis d'ajouter ici, en nous appuyant sur l'aveu non suspect assurément de Hartmann, combien il serait déplorable que la prétendue tendance aryenne arrivât jusqu'à supprimer toute distinction entre le fini et l'infini. Avec toute religion disparaîtrait en même temps la possibilité du progrès. Il n'y a en effet de progrès possible qu'à une condition : c'est qu'en dehors du sujet qui progresse, il existe un but vers lequel il tend, un idéal qu'il contemple, une perfection qui le pousse, l'attire et qui règle sa marche en avant. Si l'idéal n'existait point en dehors du sujet lui-même, outre qu'il serait absurde de supposer la coexistence simultanée de la perfection et de l'imperfection dans un même sujet, le mouvement qui constitue le progrès deviendrait impossible. Il faut nécessairement entre l'état présent et l'état futur une distance à parcourir, sans quoi il n'y aurait ni acheminement, ni perfectionnement concevable. L'Unité, la Perfection idéale ne peut donc absolument pas être identique avec ce qui est en soi-même multiple et perfectible, c'est-à-dire que bien que le multiple créé soit en relation avec l'Unité divine, il ne saurait cependant se confondre avec elle, car s'il en était ainsi, nous le répétons, le progrès ne serait qu'un mot vide de sens.

Peut-être croira-t-on échapper à cette difficulté en distinguant dans le sujet unique, dans l'univers, l'acte et la puissance. Vaine illusion ! La puissance n'est rien, si elle n'est pas un idéal, une

(1) *Philosophie de l'Inconscient*, tome II, p. 241.

loi, que dis-je? une force qui agit et lutte continuellement pour substituer à l'état présent celui qui lui doit succéder. Et il ne faudrait pas comparer à cet antagonisme passager les conflits que soulèvent les passions dans la conscience humaine et qui ont fait dire au poète: Je sens deux hommes en moi! car ces luttes intérieures supposent en dehors du sujet des causes étrangères. Mais quand il s'agit non de l'individu, mais de l'univers, de l'être au-delà duquel il n'y a rien qui puisse expliquer la cause de l'antagonisme, il faut bien avouer que, sans une distinction fondamentale entre le Parfait et l'être perfectible, aucun mouvement ne serait possible.

L'unité panthéistique, quelle qu'elle soit, ne peut point changer; vouée à l'immobilité indéfinie, elle ne connaît dans l'avenir ni régénération, ni messianisme, et ne saurait par conséquent jamais être inspiratrice de progrès.

V.

L'idée du progrès dans les religions issues de l'hébraïsme.

Si l'idée du progrès est véritablement une doctrine constitutive du judaïsme, elle devra se retrouver dans les religions qui se prétendent ses légitimes héritières. Puisqu'elles se présentent comme la réalisation de l'idéal messianique, si la notion d'un progrès futur persiste chez elles dans ces conditions, c'est assurément une preuve que ces idées appartiennent au fonds commun dont elles sont issues, car autrement la croyance à l'avènement du messianisme aurait effacé toute aspiration à un meilleur avenir, une semblable attente ne pouvant que rabaisser l'idéal qu'on pensait avoir atteint et qu'on devait croire définitif. Mais la doctrine du progrès formait une partie si importante de l'héritage israélite et les faits disaient à tous si éloquemment que le mal, au lieu d'avoir disparu pour jamais comme on l'espérait, continuait au contraire sous toutes ses formes à affliger l'humanité, enfin on sentait si bien, sans toutefois se l'avouer, que les prétendus Messies n'étaient point à la hauteur de l'idéal à réaliser, qu'en dépit des nouvelles croyances l'attente messianique ne cessa pas complètement. Les traditions bibliques et rabbiniques, qui renvoyaient à la fin des temps le règne messianique, persistèrent chez ceux-là même qui croyaient n'avoir plus besoin d'elles et nous voyons Jésus lui-même en appeler au Paraclet futur qui, dit-il, « vous enseignera toutes choses » [1].

---

[1] S. Jean, xv, 26.

Nous mentionnerons comme signe certain de la survivance des espérances messianiques, même après l'avènement des prétendus Messies, le millénarisme ou règne de mille ans, qui a fait partie des croyances du christianisme primitif et qui, comme la foi à la résurrection dont il ne se distingue que par une place plus importante donnée à l'élément palingénésique du Cosmos, atteste de la façon la plus hardie la croyance au progrès universel. Les idées millénaires et, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'apocalyptisme qui, au dire de Renan, ont fleuri dans l'Iran depuis une époque fort ancienne, se retrouvent aujourd'hui encore dans certaines sectes protestantes. Ces chrétiens se croient en cela plus fidèles à la pensée de Jésus; ils prouvent en tout cas la vitalité de l'idéal juif même dans les religions issues de l'hébraïsme et malheureusement séparées de lui.

De nos jours, des théologiens catholiques et protestants ont vu le messianisme dans le règne de mille ans et ont expliqué le millénarisme par le retour des Juifs en Palestine, leur conversion au christianisme et la réédification du temple de Jérusalem où tous les peuples iront adorer Dieu [1]. Au moyen-âge, Thomas d'Aquin fait du progrès la loi universelle des choses et particulièrement du savoir humain. Si l'Evangile contient toute la revélation divine, il y a du moins encore, selon l'auteur de la Somme, un progrès continu et indéfini dans l'intelligence de l'Evangile. Les Montanistes et après eux Amaury de Chartres, Joachim de Flora, Jean de Parme ont partagé l'histoire universelle en trois grandes périodes: celle de l'Ancien Testament qui forme le règne du Père, celle du Nouveau Testament ou le règne du Fils, et enfin celle de l'Evangile éternel ou règne de l'Esprit. — Dante, Paracelse, Campanella, Lessing admirent plus ou moins cette division. Enfin ce qu'on appelle dans toutes les Eglises chrétiennes l'avènement glorieux de Jésus-Christ, sa seconde venue, n'a pas d'autre origine ni d'autre signification que la persistance de l'attente messianique.

Nous ne sommes pas seuls à retrouver dans les croyances chrétiennes les traces des idées juives. Des écrivains indépendants partagent complètement notre manière de voir et jugent de même l'islamisme. « Le christianisme, dit l'un d'eux, avec son glorieux avènement, l'islamisme avec son madhi attestent que le messia-

---

[1] v. Haag, *Histoire des Dogmes*, II, 235.

nisme n'est pas encore inauguré » (1). Dans la religion musulmane, ce personnage du madhi, semblable au Paraclet chrétien, est assez mystérieux. On ne sait rien de lui que son nom. Il sera appelé aussi Mahomet tout comme le Messie est appelé David par Ezéchiel et il doit apparaître, après une longue période d'iniquité, pour faire triompher le bien et ramener sur la terre l'abondance et la prospérité. Les soufis de la Perse tenaient toujours au palais d'Ispahan deux chevaux constamment sellés, l'un pour le madhi, l'autre pour son lieutenant. Peut-être y a-t-il là une réminiscence de ce que raconte le Talmud au sujet de Sapor, roi de Perse, qui, entendant un jour un rabbin annoncer que le Messie ferait son apparition sur un âne, s'écria: Laissez-moi lui envoyer un cheval d'éclatante blancheur! (2). Dans une ville de la Mésopotamie, les habitants se portaient chaque jour devant la mosquée où l'on disait que le madhi avait disparu, afin de le voir réapparaître, et cette attente de l'énigmatique personnage, pour avoir changé de forme, n'a pas cessé dans l'Islam. On sait que dans le *Midrasch Eha* il est raconté aussi que le Messie est déjà né, mais qu'il se tient caché pour se révéler au temps marqué.

VI.

Le progrès dans la création.

§ 1.

Rapports de l'homme avec la terre.

Nous ne croyons pas abandonner notre sujet général qui est l'étude des idées constitutives de religion universelle dans le judaïsme en examinant la doctrine du progrès non seulement chez l'homme, mais encore dans le monde. Nous resterions fidèle au plan que nous nous sommes tracé, même si aucun lien ne rattachait Adam à la terre. Mais le lien existe, et c'est pourquoi avant d'aborder la question du progrès général de la terre, nous étudierons d'abord les rapports de l'homme avec le monde qu'il habite.

Nous dirons avant tout, comme un sérieux examen nous en a convaincu et comme nous espérons le démontrer au lecteur, que

(1) Stefanoni, *Critica delle superstizioni*, II, p. 165.
(2) Sanhédrin, 98.

pour le judaïsme traditionnel, l'homme ou l'espèce humaine en général est vis-à-vis du globe terrestre dans les rapports de l'âme avec le corps. Pour la tradition hébraïque, Adam forme le cosmos, mais il est vrai de dire aussi que le cosmos forme Adam, ou pour mieux dire lui donne son corps, précisément comme l'âme de chacun de nous, qui d'abord se construit sa propre demeure physique, celle-ci lui servant ensuite d'instrument et d'organe pour ses diverses fonctions. On sait qu'il y a de nos jours des philosophes et des savants qui croient la sensibilité et la conscience répandues plus ou moins partout: « D'un œuf microscopique, dit M. Hesse, sort un homme avec les germes de toutes les facultés intellectuelles et morales; on ne voit là rien que de naturel. Il ne l'est pas moins que des mondes, des organismes et des êtres pensants aient pour point de départ de leur développement des centres cosmiques d'actions et de réactions. Ces centres de force sont aussi des germes » (1). Et M. Seailles dit de son côté: « La terre n'est-elle pas un être réel, un système organique, un individu véritable? » (2).

Mais voyons plutôt les idées hébraïques qui nous intéressent particulièrement. Nous savons que l'opinion commune est qu'Adam a été appelé de ce nom parce qu'il a été tiré de la terre, *adama*. Mais la Bible ne dit rien là-dessus et si l'on se rappelle l'analogie des mots hébreux *isch, ischa,* homme, femme, et le rapport intime dans lequel l'homme se trouve placé par la Bible elle-même avec la terre, il n'est peut-être pas d'une hardiesse excessive de voir dans les noms *Adam, adama,* cette idée que la terre a l'homme pour époux. C'est lui qui est appelé à la remplir, à la soumettre et à dominer toutes les autres créatures qui l'habitent. A l'homme incombe un travail complet de transformation, ou pour mieux dire d'appropriation, de manière à ce que la terre serve d'instrument docile à sa volonté. Nous avons déjà cité les légendes rabbiniques qui nous montrent un Adam d'une stature telle qu'il atteint le ciel et embrasse le monde d'un bout à l'autre. Cet Adam-là s'identifie en quelque sorte avec une terre à forme humaine. Aussi entendons-nous les Rabbins nous dire que tout ce qui existe dans l'homme a son équivalent dans la terre (3). C'est ce que l'on a appelé la doctrine du macrocosme par antithèse avec celle du microcosme, qui est l'homme, et la première est une conséquence de

(1) *Revue philosophique,* Août 1878, p. 199.

(2) Ibid., Janvier 1880, p. 25.

(3) כל מה שיש באדם יש כנגדו בארץ

celle-ci, car si l'homme est le monde en petit, le monde doit être un homme en grand.

L'histoire d'Adam offre également plus d'une analogie avec celle de la terre. Notre monde est maudit et déchu avec lui, il doit donc se relever avec lui dans la palingénèse. Cette seconde idée que parfois on a crue à tort étrangère à la Bible est cependant une suite logique de la première : puisque l'homme a entraîné la terre dans sa chute, n'est-il pas raisonnable de croire qu'elle participera, elle aussi, à la régénération de l'humanité ?

Lorsqu'il sera question de la loi de l'homme, nous verrons que pour l'hébraïsme la loi créatrice de l'univers, le Logos universel, la Sagesse des Proverbes se confond avec le Logos humain ou, pour employer le langage du quatrième Evangile, la lumière qui éclaire tout homme en ce monde ([1]). Et comme le Logos n'est au complet que dans l'humanité prise dans son ensemble, c'est l'humanité, ou Adam la représentant et la résumant, qui est l'*âme du monde.*

« Croit-on que le corps de l'homme soit ce que nous appelons ordinairement de ce nom ? Nous pensons plutôt qu'il n'est que le noyau d'un autre corps bien autrement immense, car il faut réfléchir que cette enveloppe organique dont la volonté se sert étant un composé de force expansive et concentrique ne peut que se restreindre ou se dilater à chaque changement, si petit qu'il soit, qui survient dans les deux grandes sphères de concentration et de dissolution composant l'univers matériel. Tout l'univers peut être en ce sens considéré comme notre propre corps ». C'est un philosophe italien, M. Fornari, qui s'exprime ainsi ([2]) et traduit en langage scientifique les idées analogues de diverses mythologies. Ces idées ne sont que le développement de cette courte formule midraschique qui nous présente aussi clairement que possible la théorie d'Adam, âme du monde : « Et l'esprit de Dieu planait sur la surface des eaux ([3]). C'est là, disent les Rabbins, l'âme ou l'esprit du premier Adam ». Ce commentaire rabbinique suffit pour établir ce que l'hébraïsme pense des rapports de l'homme avec notre terre. Voyons à présent quelle idée, le judaïsme s'est faite du progrès dans la création elle-même.

([1]) S. Jean, I, 9.

([2]) *Armonia Universale*, p. 15.

([3]) Genèse, I, 2, *Jalkout Sch.* Ber. 4.

§. 2.

Les périodes cosmiques suivant les Rabbins.

« Nous apprenons, dit un Midrasch, que le Saint, béni soit-Il, fabriquait des mondes et les détruisait. Et Il disait : Je suis content de ceux-ci ; ceux-là ne me plaisent point [1] ». Il existe donc une progressivité dans la création, car les mondes qui se suivent sont de plus en plus parfaits. Mais à nous en tenir au seul texte biblique, n'y voyons-nous pas établi d'une manière formelle le principe du progrès? Chaque création nouvelle dans l'œuvre des six jours marque un pas en avant sur les créations précédentes. La vie apparaît après les êtres inanimés et dans les manifestations de la vie animale il y a une progression, jusqu'à l'apparition de l'homme, le dernier et le plus parfait des êtres. L'Exameron ou période des six jours de la Genèse nous paraît être ainsi, par rapport à Dieu, force créatrice, une représentation chronologique de la progressivité de la création, les six jours correspondant à la période créative et le sabbat à la période cosmique. Pour ce qui est de l'homme, force créée, l'Exameron se développe au contraire durant la période cosmique elle-même, et c'est ce que les théologiens juifs disent quand ils affirment que les six jours de la création sont l'image de l'histoire du monde et de l'humanité, tandis que le sabbat représente la période chaotique ou créative, les derniers mille ans durant lesquels la force créée se repose pendant que la force créatrice est en travail

Quoi qu'il en soit, la progression dans les formes de la vie est, dans le récit du livre de la Genèse, un fait qui a toujours attiré l'attention. Il y a là une admirable intuition de ce que la science devait constater après tant de siècles de recherches. Anaximandre, qu'on a cité parfois comme un précurseur des doctrines darwiniennes, n'a en réalité qu'une vague idée de cette progression. Selon lui l'action du soleil sur la terre alors couverte par les eaux fit jaillir des pellicules qui produisirent des organismes imparfaits, quelque chose comme le protoplasme des modernes, et ces organismes en se développant ensuite graduellement donnèrent naissance à toutes les espèces actuellement existantes. Les ancêtres de l'homme furent

---

[1] *Jalkout Schimconi*, Bereschit, § 16.

ainsi des animaux aquatiques analogues aux poissons. Il n'y a qu'à relire la première page du Pentateuque pour se convaincre de la supériorité des données bibliques sur les théories du philosophe ionien.

De même que l'ordre actuel des choses réalise un progrès sur ceux qui l'ont précédé, de même aussi celui qui lui succédera marquera vis-à-vis de lui un progrès nouveau. Dans l'histoire de la terre, chaque période constitue donc une palingénèse ou régénération par rapport aux précédentes, tandis qu'elle n'est qu'une genèse relativement à celles qui suivront. La succession des mondes et leur perfection croissante, soit dans le passé, soit dans l'avenir, sont indéfinies. C'est une évolution régie par des lois qui sont représentées dans la Kabbale par les diverses *sephirot*, *éons*, hypostases ou émanations. Il n'y a là qu'une plus vaste application de ce que l'Ecriture elle-même nous enseigne sur les divers âges de l'humanité dans chacun desquels Dieu est adoré sous un nom différent, *Elohim*, *Schaddaï*, le Tétragramme enfin. La raison humaine par des voix venues de points opposés de l'horizon nous fournit la formule philosophique de cette doctrine. « L'idée du progrès, dit Hartmann, apparaît surtout dans la philosophie de Hegel pour qui la vie universelle n'est que l'évolution progressive et spontanée de l'idée » (1). Et un catholique, M. Fornari, nous dit de son côté: « Cette même hiérarchie (des idées divines) transportée de l'espace dans le temps et des substances aux actions s'appelle le progrès » (2).

Il est important de remarquer que les cycles établis par la loi civile en Palestine sont organisés sur le type de ces périodes cosmiques. Chaque monde ou cosmos répond à une *schemitta* ou semaine d'années et sept périodes cosmiques représentent un *yobel*, jubilé, de manière que l'univers se développe par espaces septénaires. C'est le système des Kabbalistes, mais on en retrouve aussi quelque chose dans le Talmud, tout au moins l'idée du septénaire cosmique. On lit également au traité Sanhédrin, 97: « Ce n'est qu'après sept mille ans que Dieu renouvellera son monde ». Et R. Kattina demande à ce propos: « Que font donc les justes pendant les mille ans que Dieu emploie à renouveler son monde? ». Dans un autre passage on trouve cette proposition: « Il a existé un ordre des temps avant la Genèse » (3). Et l'auteur des Anafim

(1) *Philosophie de l'inconscient*, p. 455, vol. 2°.

(2) *Armonia Universale*, p. 46.

(3) *Jalkout Schimeoni, Beresohit*, § 5.

sur le livre des Principes (*Ikkarim*) de Joseph Albo dit en commentant le premier de ces textes: « Nous apprenons que le monde a une durée indéfinie, qu'il est édifié, détruit et réédifié de nouveau; autrement on lirait dans le Talmud: *Après six mille ans d'existence, le monde sera détruit.* Mais comme on ne lit rien de semblable il en faut conclure que le monde ne restera détruit que mille ans et qu'ensuite il sera de nouveau réédifié ». Enfin dans le *Bereschit rabba,* R. Hiya dit: « *Au commencement Dieu créa;* voilà la création. *La terre était informe et vide;* voilà la destruction du monde. *Et Dieu dit: Que la lumière soit!* voilà la réédification ».

Les *schemittot* et les *yobelim* juifs sont certainement bien différents de l'idée que les païens se faisaient du mouvement de l'histoire: « De naturelles et trompeuses analogies, nous dit-on à ce propos, analogies tirées du cours de la vie humaine, des révolutions célestes, du retour périodique des saisons, expliquent suffisamment que les Grecs et les Romains se soient souvent représenté le mouvement de l'histoire comme circulaire ou rétrograde » (1). Les païens en effet assimilaient l'histoire du monde à celle de l'individu, du ciel ou de la nature; les Juifs au contraire le rapprochaient de l'histoire de la collectivité humaine, c'est-à-dire de ce qu'il y a de vraiment progressif dans l'humanité. Les institutions civiles de la *schemitta* et du *yobel*, les rapprochements que faisaient continuellement les Prophètes entre la palingénèse sociale et la palingénèse terrestre, tout nous prouve qu'au point de vue juif, le monde et l'humanité, ces deux grands êtres collectifs, si toutefois il y a là deux êtres et non point un seul, ont une même destinée. D'ailleurs puisque le caractère progressif des cosmogonies bibliques successives ne fait pas de doute, il n'y a aucune raison de supposer qu'entre les mains des Rabbins le judaïsme ait rétrogradé sur ce point. Les preuves du contraire au surplus ne font pas défaut.

Le millénarisme rabbinique, le monde futur, nous est toujours dépeint comme une amélioration de l'état actuel et il n'y a pas lieu de croire que cela ne concerne qu'une période unique ou notre planète seulement. Nous avons dit plus haut que selon R. Abhu, Dieu disait invariablement à chaque monde qu'il créait avant le nôtre: Celui-ci me plaît, les autres ne me convenaient pas! On ne saurait indiquer sous une forme plus naïve l'idée de progressivité générale dans la création. L'auteur des Anafim, que nous avons

(1) *Revue des deux Mondes,* Oct, 1875, p. 570.

déjà cité, écrit à ce sujet: « Dans chaque monde nouveau créé après la destruction du précédent, l'humanité était plus élevée et plus apte à la perfection que celle à laquelle elle succédait. Voilà précisément ce que signifient les paroles attribuées au Seigneur: « Je suis content de ce monde, les autres ne me plaisaient point ».

§ 3.

Le tohu-vabohu de la Genèse.

Que la succession des mondes soit admise par la Bible aussi bien que par les Rabbins, cela est hors de doute pour plusieurs critiques qui en retrouvent déjà l'idée dans le *tohu-vabohu* de la première page du livre de la Genèse. Ces mots leur semblent indiquer avec raison les débris d'un vieux monde avec lesquels Dieu crée le nouveau, accomplissant pour notre terre la prophétie d'Isaïe pour la palingénèse future: « Voici, je vais créer de nouveaux cieux et une nouvelle terre » (1). Or comment croire que les mondes se succèdent ainsi sans obéir à une loi qui les embrasse tous?

Nous trouvons une confirmation indirecte de cette interprétation dans les croyances persanes. Les périodes septénaires ou *schemittot* cosmiques étaient connues des Persans et il va sans dire qu'ils admettaient une succession de Genèses et de Palingénèses. Ces deux étapes de la création étant évidemment bibliques, on ne comprendrait donc pas que le judaïsme, d'accord avec l'Iran sur le fond de la doctrine, ne le fût point sur la question de la périodicité des cycles. D'ailleurs, s'il y a un ordre dans chaque création prise séparément, comment n'en existerait-il point dans l'ensemble des créations successives?

Le commentateur de Joseph Albo dont nous avons cité les paroles est du nombre de ceux qui comprennent de cette manière le *tohu-vabohu* de la Genèse. Il ajoute que le *tehom*, abîme, et les eaux, *maïm*, dont parle le deuxième verset du livre sacré sont justement les débris de la création précédente. Plusieurs théologiens juifs partagent cette opinion et Jehoudah Hallévi déclare irréprehensible au point de vue religieux l'israélite qui croit à cette succession des mondes.

On a très justement fait remarquer que l'étymologie de la locution de la Genèse rappelle le bouleversement d'un ordre préexis-

(1) Isaïe, LXV, 17.

tant et nullement la confusion, l'état informe d'une création de toutes pièces. C'est ce que confirme l'examen des trois autres textes bibliques dans lesquels se retrouve la même expression. Isaïe dit à propos de la ruine d'une terre jadis florissante : « On y étendra le cordeau de la destruction, *kav-tohu,* et le niveau de la désolation, *veabnè-bohu* (1) ». Ailleurs le même prophète emploie le mot *tohu* en opposition avec l'idée d'ordre et de peuplement de la terre: « Ainsi parle l'Eternel, le créateur des cieux, le seul Dieu, qui a formé la terre, qui l'a faite et qui l'a affermie, qui l'a créée pour qu'elle ne fût plus *tohu,* qui l'a formée pour qu'elle fût habitée (2) ». Et Jérémie, après avoir dit: « « J'ai vu la terre, et voici elle est *tohu-vabohu ;* les cieux, et leur lumière a disparu », commente ainsi ses propres paroles: « J'ai regardé les montagnes et elles étaient ébranlées, et toutes les collines chancelaient; j'ai regardé, et voici, il n'y avait plus d'homme et tous les oiseaux du ciel avaient pris la fuite (3) ».

Cette locution de la Genèse n'est d'ailleurs pas seule à nous faire entrevoir l'existence de mondes antérieurs. Tout le contexte peut s'expliquer dans ce sens. Les cieux et la terre du premier verset semblent désigner ces mondes disparus et leur destruction est relatée au deuxième verset où nous lisons: « Or la terre devint *tohu-vabohu* (les premiers mots de ce verset peuvent parfaitement se traduire ainsi); les tenèbres couvraient la face de l'abîme et l'esprit de Dieu planait sur la surface des eaux (pour former un monde nouveau) ». Un passage de Job vient à l'appui de cette interprétation. En célébrant les merveilles de Dieu, il dit: « Il a étendu le septentrion sur le *tohu ;* il a suspendu la terre sur le néant (4) ». Et ailleurs: « Il transporte les montagnes à leur insu; il les bouleverse dans sa colère; il secoue la terre sur sa base et ses colonnes sont ébranlées. Il commande au soleil, et le soleil ne paraît pas, il met un sceau sur les étoiles (5) ».

Les Psaumes attestent aussi cette idée de la succession des mondes: « Tu as jadis fondé la terre et les cieux sont l'ouvrage de tes mains. Ils périront, mais tu subsisteras; ils s'useront tous comme un vêtement; tu les changeras comme un habit et ils seront

(1) Isaïe, XXXIV, 11.
(2) Id. XLV, 18.
(3) Jérémie, IV, 23.
(4) Job, XXVI, 7.
(5) Ibid, IX, 5-8

changés; mais Toi, tu restes toujours le même, et tes années ne finiront pas (1) ». Si la notion du progrès cosmique ou de la pluralité des créations en général n'est pas expressément indiquée dans ce texte, elle ne se déduit pas moins des images employées, car celle de vêtements qui s'usent et qui sont remplacés par d'autres, exprime assez clairement l'idée de succession des mondes.

Dans ce texte de l'Ecclésiaste: « S'il est une chose dont on dise: Vois ceci, c'est nouveau! cette chose existait déjà dans les mondes qui nous ont précédés (2) », ces derniers mots, à notre avis, doivent s'entendre dans le sens de véritables mondes, autres que le nôtre et antérieurs au nôtre, et non pas seulement dans celui de périodes, de temps indéfinis. Il n'est pas improbable que le verset qui suit: « On ne se souvient pas des premiers et ceux qui viendront dans la suite ne laisseront pas de souvenir chez ceux qui vivront plus tard », signifie que les dernières créations étant meilleures que les précédentes, celles-ci ne sont même plus mentionnées, précisément comme dans le texte d'Isaïe: « Voici je vais créer de nouveaux cieux et une nouvelle terre; on ne se rappellera plus les choses passées, elles ne reviendront plus à l'esprit (3) ». Les deux textes contiendraient ainsi l'idée de progrès.

La prière de Moïse qui commence par ces mots: « O Seigneur! tu as été pour nous un refuge de génération en génération » s'élève ensuite à une idée plus générale; il ne s'agit plus d'Israël, mais de l'univers entier: « Avant que les montagnes fussent enfantées et que tu eusses créé la terre et le monde, d'un monde à l'autre tu étais Dieu (4); tu fais rentrer les hommes dans la poussière, et tu dis: « Fils de l'homme, revenez! car mille ans sont à tes yeux comme le jour d'hier quand il n'est plus (5) », Et dans un autre psaume nous lisons: « Béni soit l'Eternel, le Dieu d'Israël, d'un monde à un autre monde (6) », et au psaume 145: « Ton règne est de tous les mondes (7) », ce qui embrasse le passé et l'avenir.

Ainsi pour la Bible comme pour les représentants de la tradition hébraïque, non seulement des mondes ont existé avant

(1) Psaume CII, 26-28.
(2) Ecclésiaste, I, 10.
(3) Isaïe, LXX, 17.
(4) Psaume XC, 2.
(5) Id. vers. 3-4.
(6) Psaume CVI, 48.
(7) Ps. CXLV, 13.

celui-ci, mais il en existera d'autres après lui et le grand principe du progrès est élevé à la hauteur d'une loi qui gouverne la naissance, le développement, la fin et la résurrection de tous les univers. La critique nous objectera-t-elle que tous ces cycles, toutes ces périodes plus ou moins longues, ces semaines et ces jubilés cosmiques, en un mot toute cette gradation harmonique dans les transformations et la renaissance des mondes ne sont que de poétiques imaginations sans aucune base scientifique? Sans doute ce ne sont pas là des faits susceptibles de démonstrations mathématiques, mais il y a là tout au moins une hypothèse sérieuse que la science est bien loin de repousser, puisque nous voyons un savant illustre entre tous et complètement étranger aux doctrines du Talmud, Herbert Spencer, lui apporter l'appui de son autorité en des termes qui offrent précisément une curieuse analogie avec les idées rabbiniques. Nous citerons textuellement ses paroles. A la demande qu'on pourrait faire au sujet du terme de l'évolution universelle ou de sa durée indéfinie, il répond « que cette évolution aura une limite insurmontable et cette limite est l'équilibre stable auquel elle arrive en passant par toutes les phases ou équilibres mobiles qui vont peu à peu décroissant jusqu'à ce qu'elles se réduisent à l'équilibre stable ». Et Spencer ajoute : « Evidemment si l'évolution doit se terminer dans un équilibre ou repos complet, on doit affirmer qu'un jour la mort universelle suivra définitivement ; mais on peut également affirmer que l'équilibre stable, universel, étant une fois accompli, alors sous forme de mouvement moléculaire devra apparaître tout ce qui est perdu dans le mouvement des masses. Cette transformation reconduisant les masses à une forme nébuleuse, une nouvelle évolution recommencera et ainsi s'accompliront indéfiniment de nouvelles évolutions semblables, toujours les mêmes en principe, mais jamais les mêmes par les résultats concrets [1] ».

§ 4.

Eden et Palingénèse.

Avant de terminer notre étude sur la notion juive du progrès cosmique dans la succession des mondes, considérons un instant le mythe du jardin d'Eden ou paradis terrestre du livre de la Genèse.

---

[1] Philosophie des écoles italiennes, tome IX août 1878.

A propos du progrès humain, nous avons dit en parlant d'Adam qu'il y a dans ce type un mélange d'histoire et d'allégorie dont le résultat est le mythe de l'Adam biblique, symbole de l'humanité future et de son évolution historique. Nous n'avons rien à changer à ce jugement quand il s'agit de la demeure assignée au premier homme. Le jardin d'Eden est l'image anticipée du monde à venir ou, selon la croyance hébraïque, de la terre palingénésique. De même qu'Adam est le portrait du genre humain, de même l'Eden est la figure de la terre où il habite.

Que cet état de félicité doive, selon le judaïsme, se réaliser un jour, quand bien même on admettrait qu'il ait déjà existé à l'origine, c'est ce dont on ne peut douter quand on voit qu'il nous est représenté dans la Bible comme l'état normal voulu par le Créateur qui ne peut manquer d'atteindre le but qu'il a conçu. L'argument tiré de l'histoire d'Adam pour prouver la résurrection est applicable au même titre à la Palingénèse, qui n'est pas autre chose que la résurrection de la terre, en d'autres termes, l'idéal de Dieu, manifesté pour l'un et pour l'autre dans le récit biblique, nous fait présager à la fin des temps sa complète et immanquable réalisation.

Mais cette Palingénèse, du moins en ce qui concerne la terre, se déduit-elle avec certitude des textes de la Bible? On connaît la controverse qui s'est engagée à ce sujet entre Maïmonide et d'autres théologiens, (1) le premier prenant dans un sens métaphorique les passages qui semblent prédire de nouveaux cieux et une nouvelle terre, les autres les interprétant dans leur sens propre et littéral. Ce qu'on ne paraît pas avoir remarqué de part ni d'autre, c'est qu'il y a une considération supérieure qui domine les deux systèmes, aussi bien dans cette question de la palingénèse que dans celle de la résurrection qui est similaire. Lors même qu'il pourrait être démontré que les textes concernant cette double croyance ne sont que de l'allégorie pure, il faut convenir que les écrivains sacrés n'auraient jamais songé à employer ces images, s'ils n'avaient pu les puiser quelque part dans les idées populaires, car on sait que les figures elles-mêmes s'empruntent à la réalité physique ou historique, morale ou religieuse. Une image qui n'aurait nulle part aucune réalité, au lieu de donner plus de force

(1) Voir entre autres, Maïmonide: *Ilchot Teshubah* VIII, avec les réfutations d'Arabad; *Maamar Tehiat Ammetim*, le Commentaire à la Mischnà Sanhédrin XI et Nachmanide: *Schaar Agghemul*.

à l'expression, ne ferait qu'affaiblir le sujet. Nous comprenons très bien par exemple que Moïse pour recommander aux Israélites la pureté du cœur, ait pu leur dire : « Circoncisez votre cœur ! [1] » puisque la pratique de la circoncision rendait pour eux ce langage aussi intelligible qu'énergique, mais comment admettre qu'on se soit servi de la figure de la résurrection des morts, pour dépeindre le relèvement politique d'Israël, et de celle de terres et de cieux nouveaux, pour annoncer la paix universelle aux jours du Messie, si ces deux événements, la résurrection et la palingénèse, n'avaient pas été regardés comme des réalités futures, lointaines encore, mais indubitables ? Si les deux faits avaient été totalement étrangers aux croyances établies, au lieu de fortifier la foi, à la régénération messianique et à la résurrection nationale, cette double image l'aurait découragée. Chacun eût alors conclu à l'impossibilité de la réalisation de ses espérances, et les écrivains sacrés auraient ainsi obtenu un résultat diamétralement opposé à celui qu'ils voulaient atteindre.

Il est bon de faire observer que cette controverse au sujet des promesses palingénésiques n'a eu lieu qu'entre les Rabbins postérieurs ; les anciens Docteurs, ainsi que le Talmud en fait foi, n'ont jamais douté de la valeur littérale de ces textes, et la seule question qui les divisât était celle de savoir si la palingénèse se distinguerait de l'ère messianique dans laquelle, à l'exception de la délivrance d'Israël, tout serait dans ce cas semblable aux temps actuels, ou si au contraire les deux ères se confondraient, l'avènement du Messie devant présenter le double spectacle de la rénovation sociale et de la régénération de la terre, comme le crurent en particulier les premiers chrétiens.

Il est curieux de voir la doctrine du renouvellement des mondes surgir de points bien opposés de l'horizon. Suivant les récits de l'Edda, bientôt après l'incendie du monde amené par la victoire des géants, la Vala ou prophétesse voit la terre admirablement verte sortir une fois encore du sein des eaux. Les génies de nouveau se réunissent ; ils parlent des ruines antiques, de la poussière puissante du passé. La terre délivrée de tout mal porte des moissons non semées. Balder renaît ; un palais s'élève plus beau que le soleil, là vivent dans un bonheur perpétuel les vertueuses générations.

---

[1] Deutéronome, x, 16.

Le paganisme greco-romain a eu aussi sa notion de la palingénèse, très répandue dans l'école stoïcienne et d'autres encore, témoin le célèbre passage de Virgile: *Magnus ab integro sæculorum nascitur ordo* (1). Mais la palingénèse hébraïque différait sensiblement de l'idée païenne qui ne faisait pas une place suffisante à la régénération humaine proprement dite, comme elle diffère de la doctrine chrétienne où l'élément eschatologique, en ce qui concerne du moins la rénovation cosmique, a presque complètement disparu.

§. 5.

Le Sabbat et la philosophie de l'histoire.

L'hébraïsme affirme non seulement le progrès dans l'évolution cosmique, mais encore dans l'histoire intérieure de chacun des mondes et de notre terre en particulier. Nous avons dit que les Rabbins, en commentant la première page du livre de la Genèse, ont vu dans son récit une figure de l'évolution historique de l'humanité. Chaque jour de la création représente pour eux une période de l'histoire et le peuple qui, plus que les autres, en résume le caractère, Israël a naturellement aussi sa place dans le développement historique; le jour qui, dans le livre de la Genèse, correspond à son rôle dans le monde, c'est le Sabbat, jour consacré à Dieu, comme Israël lui est consacré entre toutes les nations. L'œuvre de chaque jour génésiaque répond par analogie à la nature de l'œuvre accomplie dans l'histoire par chaque peuple en particulier.

Le sabbat venu, la semaine est organisée, parce que le sabbat est le centre auquel tous les autres jours se rattachent, les créations partielles de chacun des jours qui l'ont précédé aboutissant toutes au repos sabbatique, terme et couronnement de la Création générale qui réalise en lui son unité. A l'apparition d'Israël, l'organe de la religion, qui relie tout, fait son entrée dans le monde, comme le centre qui réunit les diverses parties de la civilisation humaine, et la foule confuse des hommes et des races devient l'humanité, car il faut nécessairement à celle-ci un point central, spirituel et religieux, vers lequel viennent converger tous les rayons de la vie morale et intellectuelle des peuples, précisé-

(1) Bucolica, Egloga IV, 5.

ment comme l'idée de Dieu, de l'Absolu est le centre de tout le savoir humain.

Ce rapport entre Israël et le Sabbat est exprimé par les Rabbins de bien des manières. L'âme du monde selon les Kabbalistes, porte le double nom de *Schabbat* et de *Kenecet Israel,* Eglise d'Israël, conformément d'ailleurs à la parole du Talmud: « Que l'Eglise d'Israël soit ta compagne! (1) » Israël est, comme le sabbat, séparé, mis à part et la liturgie juive fait dire au fidèle: « Béni sois-tu ô Eternel, qui sépares le saint du profane, le jour de la nuit, Israël des autres peuples et le septième jour des autres jours! » Sur ce texte de l'Ecclésiaste: « Dieu a fait chaque chose convenable en son temps (2) » les Rabbins ont brodé la parabole du champ et de son maître destinée à montrer qu'il n'y a que le maître qui sache approprier la semence et le travail à la nature des terrains et des saisons (3). Les Kabbalistes ont aussi comparé Dieu qui fait revenir les âmes en ce monde par le moyen de la réincarnation, afin de leur donner l'occasion de s'amender et de se perfectionner, à un horticulteur qui, voyant qu'une plante ou un arbre ne prospère pas dans un terrain, les transplante dans un autre.

Peut-être toutes ces figures du Midrasch et des Kabbalistes rentrent-elles sous cette image générale par laquelle la création entière a été comparée à un jardin de délices, soit dans le livre de la Genèse si la signification que nous avons donnée à l'Eden biblique est exacte, soit dans la théosophie qui donne le nom de *gan Eden*, jardin d'Eden, au *malkhouth*, au Dieu immanent, au divin dans le monde, soit enfin dans une foule de paraboles midraschiques où le paradis terrestre est pris comme image de l'univers, de la création et de la science humaine de la création.

Nous terminerons ce qui concerne cette division de la période cosmique clôturée par le Sabbat et qui est comme une ébauche de la philosophie de l'histoire selon le judaïsme, en rapportant les paroles de grands écrivains dont l'autorité mérite d'être citée. « Les Juifs, dit M. Haag, croyaient fermement qu'après une période de six mille ans à dater de la création du monde, aurait lieu le

---

(1) *Jalkout Schimeoni,* Bereschit.

(2) Ecclésiaste, III, 11.

(3) Il est curieux de rapprocher ces paroles d'Origène (cont. Cels. lib. IV, 69): « Et sicut agricola pro diversis annis et tempestatibus diverse agros et ea quae agri ferunt excolit, ita Deus qui sæcula, ut ita loquar, tamquam annos regit et moderatur, facit in eorum singulis quidquid hujus universitatis bonum postulat ».

grand Sabbat qui durerait mille ans et pendant lequel ils domineraient par le règne du Messie sur tous leurs ennemis. Ils basaient leurs calculs sur l'histoire de la création en six jours racontée dans le livre de la Genèse en la combinant avec ce verset des psaumes: « Car mille ans sont à tes yeux comme le jour d'hier quand il n'est plus (1) ».

Renan, de son côté, ne saurait être plus affirmatif: « Cette race, dit-il en parlant du peuple juif, saisit les lignes générales des choses humaines, non comme nous par l'analyse... mais par une sorte de vue sommaire. La philosophie de l'histoire est une œuvre juive étant en un sens la dernière transformation de l'esprit prophétique (2) ». Et M. Laurent écrit qu'Eschyle inaugura la philosophie de l'histoire en montrant la main de Dieu dans les calamités qui frappent les peuples. « Nous ne savons, ajoute-t-il, si à ce titre il y a d'autres peuples anciens qui peuvent prétendre à cet honneur; ce qui est certain, c'est qu'aucun peuple ne possède ce titre même à un plus haut degré que le peuple juif. Le dogme de la Providence si caractéristique de la religion d'Israël est d'autant plus le synonyme d'un ordre idéal dans l'histoire qu'il a pour but la perfectibilité et le progrès en général, car le but de la justice elle-même soit divine, soit humaine, est l'amendement et l'amélioration du coupable (3) ». Il y a même une définition de cet ordre donnée par Ritter dans laquelle semblent se confondre la Providence et la philosophie de l'histoire: « C'est, dit-il, l'expression de la conviction que toute action est dirigée par la loi universelle et sert à l'accomplissement de la fin de cette loi (4). » Cest en d'autres termes la sentence des Proverbes: « Tout ce que Dieu a fait, il l'a fait à sa propre fin (5) ». « Il y a beaucoup de pensées dans l'esprit de l'homme, mais c'est le dessein de Dieu qui se réalisera (6) » ou encore l'idée d'Isaïe: « Tout ce qui s'appelle de mon nom, c'est pour ma gloire que je l'ai créé, que je l'ai formé, que je l'ai fait (7) ».

Enfin M. Mamiani écrit: « Ne lit-on pas dans le Zend Avesta que la lutte toujours renaissante entre le bien et le mal ira s'atté-

(1) Histoire des dogmes chrétiens, tome II, p. 333.
(2) Questions contemporaines, p. 344.
(3) Histoire du droit des gens, tome II, p. 467.
(4) Histoire de la philosophie ancienne, tome III, p. 422.
(5) Proverbes, XVI, 4.
(6) Prov. XIX, 21.
(7) Isaïe, XLIII, 7.

nuant peu à peu jusqu'au triomphe définitif et glorieux d'Ahura-Mazda? La même prévision n'échauffa-t-elle pas le cœur des Prophètes d'Israël et l'un d'eux n'a-t-il pas décrit cet âge bienheureux où couleraient des fleuves de lait et où les serpents perdraient leur venin? [1] ». Quand ensuite le même auteur nous rappelle le christianisme et ses invocations pour l'avènement du règne de Dieu et l'accomplissement de la volonté divine sur la terre, il nous est impossible de ne pas voir, dans cette prédication de l'Evangile éternel, un écho transporté dans la religion chrétienne des croyances qui sont le patrimoine authentique d'Israël.

VII.

Le progrès dans la créature.

Le mot par lequel l'hébraïsme désigne le progrès dans la créature elle-même, ce qui s'appelle en langage scientifique la transformation de l'être inférieur en l'être supérieur, le mot *illouï* [2] est très caractéristique de la doctrine juive, car il réunit à la fois les deux idées de mouvement et d'élévation. C'est quelque chose de plus que le terme d'évolution partout adopté aujourd'hui, car celui-ci n'indique pas le second élément de modification pourtant si précieux. Le *illouï* au contraire est une ascension.

Ce vocable appartient à la théosophie hébraïque précisément dans le sens que nous lui donnons, mais la formule elle-même et la doctrine qui en découle ne se retrouvent pas chez les Kabbalistes seulement. C'est le patrimoine du judaïsme rabbinique tout entier, ou pour mieux dire la Kabbale sur ce point comme sur tant d'autres représente fidèlement les idées judéo-rabbiniques. Un penseur éminent doublé d'un grand écrivain semble paraphraser admirablement l'enseignement du *illouï*, quand il écrit des paroles comme celles-ci: « Eprise de la beauté [3] la nature monte d'un continuel élan vers elle et de plus en plus s'en approche dans ses formes. L'univers est donc un être immense qui se soulève sans cesse vers une fin plus haute qu'il a préparée par tous ses efforts antérieurs prouvant

---

(1) Religion de l'avenir, p. 414.

(2) עלוי de la racine עלה monter.

(3) M. Renan dans la Revue philosophique, Oct. 1878, p. 372. Il faut se rappeler que dans le langage Kabbalistique, l'idéal, le *Logos*, porte le nom de *tipheret*, la beauté.

à la fois et son immense désir du bien et sa merveilleuse industrie ». En lisant ces mots, nous nous sommes répété ce que nous avions constaté bien des fois, c'est que chaque fois qu'un philosophe tant soit peu idéaliste élève l'expression de sa pensée, il nous semble entendre un Kabbaliste qui raisonne, preuve évidente que nous ne sommes pas le jouet d'une illusion en cherchant à interpréter les uns par les autres.

Pour la Kabbale, comme pour la réalité physique, le minéral se transforme en végétal, le végétal en animal et l'animal en l'homme. Dans l'homme même, ce qui est d'abord physique devient psychique par l'acte de nutrition. Voilà pourquoi l'alimentation a une si grande importance dans ce système, car on lui attribue justement le rôle de transformer l'être corporel en être spirituel, de servir d'intermédiaire entre l'un et l'autre, en sorte que, lorsque la religion y préside, elle est considérée comme aussi sainte et aussi méritoire que l'acte même du sacrifice.

Ecoutons le langage de la science contemporaine si semblable à ces idées: « Outre ce travail extérieur visible à tous, il se fait en lui (en l'animal par l'alimentation) un travail tout intérieur dont lui seul a connaissance. Ce travail, bien qu'il puisse être aussi accompagné d'une dépense de force, aboutit à un résultat tout différent, à une accumulation de force. La mémoire et l'espérance, la défiance ou la familiarité, la ruse ou le courage qui en sont la suite, la science, le génie des découvertes et le perfectionnement de l'humanité, voilà dans des ordres d'idées différents des exemples saisissants d'accumulation des forces. L'emploi métaphorique du mot apprendre, qui étymologiquement signifie s'annexer en prenant, est fondé sur le sentiment instinctif et profond de la réalité, savoir c'est avoir ap-pris... L'alimentation sert donc à deux fins, elle répare des forces physiques, elle accumule des forces psychiques [1] ».

Si l'on veut pousser plus loin la recherche, on peut se demander en quoi l'homme lui-même se transforme. La réponse ne se fera pas attendre. On nous dira qu'il se transforme en un être supérieur qui en fait pour ainsi dire sa nourriture. Seulement cet acte prend le noble nom et la forme sainte d'un sacrifice. « Michaël, le grand pontife céleste, nous disent les Rabbins, célébre le sacrifice des âmes d'Israël [2] ». Un passage du Lévitique présente au fond la

[1] Ribot-Delbœuf, Revue philosophique, fév. 1880, p. 163.

[2] *Tosaphot* sur *Menahot* 109.

même idée. Il est dit à propos de la mort des deux fils d'Aaron : « Or le feu sortit de devant l'Eternel et les dévora [1] », sur quoi le commentaire rabbinique explique que, le corps restant intact, ce fut leur âme que le feu divin consuma.

La mort du juste se consomme dans un baiser [2] par lequel deux esprits s'unissent. Le but suprême de tout le culte juif soit intérieur, soit extérieur est, pour la Kabbale, le *ihoud*, l'unification du réel et de l'idéal, du Dieu immanent, *Schechina,* et du Dieu transcendant, *Tipheret*, par le moyen de l'homme, de son âme et de ses œuvres. Au lieu de voir dans les sacrifices humains l'instinct ou la croyance traditionnelle qu'un homme devait s'immoler pour tout le genre humain, ce qui n'est au fond que transporter artificiellement sur le terrain de la réalité une certaine idée théologique, il serait, semble-t-il, plus simple et plus exact d'y reconnaître le désir de continuer l'œuvre de la nature par l'immolation nécessaire de l'être inférieur à l'être supérieur.

On a fait remarquer avec raison que bien que le cannibalisme moderne n'ait pas toujours des motifs religieux, une certaine idée superstitieuse y reste cependant toujours attachée, celle par exemple de s'approprier la force ou les qualités de l'ennemi que l'on dévore. Dans la Bible même nous avons une terminologie qui porte l'empreinte de ces idées primitives : vaincre des peuples, les soumettre, cela s'appelle les manger. « Et tu dévoreras tous les peuples que l'Eternel, ton Dieu, te livre [3] ». Et dans le livre de Josué : « Quant à vous ne craignez pas le peuple de ce pays, car il sera notre nourriture ». Même s'il y avait là une réminiscence de l'ancienne anthropophagie, il faudrait encore reconnaître que celle-ci, de matérielle et brutale qu'elle était au début, se spiritualise toujours davantage, et les hommes se nourrissent de leurs semblables au moral, comme l'anthropophage au physique, un peuple plus développé intellectuellement ayant une faculté plus grande de s'assimiler tout ce qu'il y a de bon chez les autres. « Dans la nature comme en nous, écrit l'éminent penseur déjà cité, ce qui vaut moins est la condition de ce qui vaut mieux. Ce qui est, est la matière de ce qui sera, est le meilleur de ce qui doit

---

(1) Lévitique, x, 2.

(2) C'est la belle idée exprimée par la Kabbale qui appelle la mort du juste *neschika,* le baiser.

(3) Deutéronome, vi, 16.

être. Que nous considérions la succession des êtres dans le temps ou leur coexistence dans l'espace, nous voyons toujours la même loi observée; l'inférieur prépare le supérieur et lui est sacrifié dès qu'il est apparu ». Peut-être serait-il plus exact de dire que ce sacrifice est la condition même de son apparition. Et le même auteur, après avoir fait remarquer que la nature procède toujours avec unité, d'un mouvement continu, sans interruptions ni reprises, conclut: « C'est de la vie même qu'elle fait sortir la vie supérieure; c'est sur la réalité qu'elle fait fleurir l'idéal [1] ».

Il n'aura certainement pas échappé au lecteur que cette loi du progrès dans la créature présente une analogie frappante avec celle qui, selon nous, préside à l'assimilation des vérités éparses dansle paganisme par le monothéisme hébraïque, celui-ci possédant la faculté de s'agréger à tout ce qu'il y a de vrai dans les religions avec lesquelles il se trouve en contact et de se l'incorporer en repoussant le reste.

Au fond, c'est là une seule et même loi. Loin de détruire l'identité de l'être, elle la consacre et ce n'est pas à tort qu'on a pu voir le fondement du droit de propriété dans cette capacité à la fois expansive et attractive par laquelle les choses deviennent une partie de nous-mêmes. C'est ce qui justifie les Rabbins d'avoir parfois donné la même valeur à la propriété et à la vie, en jugeant aussi sévèrement les attentats contre l'une et contre l'autre, car la tendance naturelle du Moi est d'absorber pour croître.

---

[1] Revue Philosophique, Oct. 1878.

Chapitre Quatrième

L'IDÉE DE L'HOMME DANS L'HÉBRAÏSME

L'HOMME COOPÉRATEUR DE DIEU

I.

Empire de l'homme sur la nature.

§ 1.

Parmi les caractères que le judaïsme attribue à l'homme, il n'en est pas de plus saillant dans les Ecritures, et dès les premières pages du Pentateuque, que celui de dominateur de la nature. Cet empire que l'homme est appelé à exercer s'étend non seulement sur les créatures, mais sur la terre elle-même ; les hommes, en se multipliant, doivent la remplir et la subjuguer, ce qui prouve que leur dispersion sur toute la surface du globe, lors de la construction de la tour de Babel, ne fut que l'exécution du dessein primitif du Créateur contre lequel s'insurgeaient les premières tribus en refusant de se séparer.

Le Psalmiste avait sans doute présent à la mémoire le récit du livre de la Genèse, lorsqu'il s'écriait : « Tu as constitué l'homme maître de toutes tes œuvres, tu as tout mis sous ses pieds [1] ». Si la promesse de l'empire universel a inspiré les paroles qui précèdent : « Qu'est-ce que l'homme, pour que tu te souviennes de lui ? Et le fils de l'homme, pour que tu prennes garde à lui ? » comme le souvenir de la création à l'image et à la ressemblance de Dieu a visiblement dicté les suivantes : « Tu l'as fait de peu

---

[1] Psaume VIII, 7.

inférieur à Dieu, et tu l'as couronné de gloire et de magnificence! » il est à remarquer néanmoins que le texte ne fait point de l'univers tout entier une dépendance de la terre. Le chantre sacré, en exaltant les cieux au-dessus de l'homme qui, en face d'eux, lui paraît une si infime créature, conçoit leur immensité non pas à la manière des anciens, mais comme nous l'envisageons nous-mêmes aujourd'hui. La croyance anthropocentrique, si générale de son temps et qui paraissait si naturelle, est totalement bannie de ce passage, et l'empire qu'il attribue à l'homme, pour être plus modeste et limité à ce monde seulement, est aussi plus réel et plus légitime.

Cet empire se manifeste dans la Genèse par l'imposition des noms qu'Adam donne à tous les animaux; il y a là une sorte de prise de possession du souverain sur ses sujets, mais une autre idée se cache dans le récit biblique: celle de la connaissance que l'homme est appelé à acquérir des créatures, car les nommer, c'est déjà les connaître.

La domination de l'homme sur tous les êtres vivants est encore confirmée solennellement à Noé après le déluge: « Vous serez un sujet de crainte et d'effroi pour tout animal de la terre... ils sont livrés entre vos mains (1) ». Cette souveraineté purement matérielle ne se sépare point d'ailleurs de la précédente, celle que la science réserve à l'humanité civilisée. Ce que les connaissances acquises ont permis aux collectivités humaines de réaliser dans ce domaine, les individus le faisaient aux temps primitifs par les forces personnelles de l'instinct. La diversité dans les moyens employés répond à la diversité des conditions morales de l'humanité et à la loi par laquelle la force en général tend à se répartir toujours davantage. Le rationaliste peut ne voir qu'un mythe dans cette domination que l'individu, au dire des Ecritures, aurait possédée sur la nature dans les temps reculés, mais il ne peut nier qu'elle n'ait été conçue comme une réalité.

Une trace de cet état primitif subsiste dans l'espèce de fascination que les hommes exercent sur les animaux. Au contraire l'homme dégradé, c'est-à-dire celui en qui l'image divine est déformée, devient esclave; il est dominé par la nature physique et animale. Voilà pourquoi Caïn, après son crime, dit: « Quiconque me rencontrera, me tuera (2) » et le Talmud déclare que c'est seule-

(1) Genèse, IX, 2.
(2) Genèse, IV, 14.

ment lorsqu'il leur apparaît sous la forme d'une bête que les animaux parviennent à dominer l'homme [1].

§. 2.

L'homme doit agir sur la nature en la dominant et cette domination est, pour l'hébraïsme, une coopération avec Dieu car c'est en imitant son modèle, l'Idéal, que l'homme règne sur les créatures et sur la terre elle-même, pour les perfectionner en se les assujétissant. Or cela lui serait impossible, s'il ne recherchait point sa direction et son inspiration dans quelque chose de supérieur à ce qu'il s'agit pour lui de gouverner et de transformer.

Les Kabbalistes ont représenté cette domination comme une victoire que l'homme remporte sur Dieu considéré dans ses œuvres, c'est-à-dire sur Dieu comme Créateur, en collaborant avec Dieu regardé comme Idéal et comme Rédempteur et qui triomphe en réalité, l'homme n'étant qu'un instrument entre ses mains. C'est ainsi que sur ce verset de l'Ecriture: « Le juste règne parmi les hommes, règne dans la crainte de Dieu [2] », ils font dire au Seigneur: « Et qui donc règne sur moi? Le juste [3] ».

Si l'influence de l'homme sur la nature est certaine, comme il est doué de libre arbitre, son action peut être salutaire ou funeste. A lui incombe donc le devoir d'entrer dans le plan divin, c'est-à-dire de faire progresser les œuvres de Dieu, au lieu de les laisser dégénérer. Nous voyons, dans le mythe biblique d'Adam, que l'effet du péché du premier homme se fait sentir sur la terre en général: « Que la terre, lisons-nous, soit maudite à cause de toi! [4] » Avant la chute, l'action de l'homme devait donc être bienfaisante. Adam est placé dans le jardin d'Eden pour le cultiver et le garder. Or le jardin d'Eden n'est que l'état de la terre avant le péché, ou encore dans l'avenir, après la rédemption. Il y a, dans la malédiction prononcée à la suite de la désobéissance, autre chose que l'énonciation d'un fait ou la simple constatation des inéluctables conséquences des actions humaines; il faut y voir aussi la proclamation d'un devoir, le devoir sacré du travail qui vient compléter la promesse de domination terrestre précédemment faite à Adam.

---

(1) Schabbat, 102.

(2) II Samuel, XXIII, 3.

(3) Moëd Katan 16.

(4) Genèse, III, 17.

Si l'Eden a disparu par la faute de l'homme, à lui de le rétablir par son activité déployée en conformité des vues du Créateur. Aussi, l'hébraïsme, par l'organe de ses prophètes et de ses rabbins, n'a-t-il cessé d'exalter le caractère noble et religieux du travail.

En suivant dans la Bible les traces de l'action néfaste des hommes quand ils sont en état de rébellion contre Dieu, nous voyons, d'après le texte sacré, qu'aux jours de Noé « la terre était corrompue devant Dieu, la terre était pleine de violence. Dieu regarda la terre, et voici, elle était corrompue; car toute chair avait corrompu sa voie sur la terre (1) ». Et pareillement au temps de Moïse, les Israélites sont avertis de ne point imiter la coupable conduite des peuples qu'ils ont vaincus et que la terre avait vomis devant eux « de peur, dit le texte, que le pays ne vous vomisse, si vous le souillez, comme il aura vomi les nations qui y étaient avant vous (2) ». C'est donc par l'obéissance aux lois du Souverain Maître que l'homme exercera ici-bas son légitime empire. On a dit qu'il est appelé à rivaliser avec la nature en l'imitant et à l'obliger par d'heureux empiètements à seconder ses efforts (3). Mais il suffit d'un instant de réflexion pour comprendre qu'il est impossible de rivaliser avec la nature par la simple imitation. Il faut pour cela que l'homme conçoive d'abord l'Idéal que la nature elle-même a imité et que, modelant sa pensée sur la pensée divine, il travaille d'accord avec elle, pour la fin qu'elle a prévue.

II.

L'homme pontife et terme de la création.

L'homme, pour l'hébraïsme, n'est pas seulement le roi de la création, il en est encore le pontife. Le premier indice de ce caractère apparaît dans la bénédiction que Dieu lui confère et qui, en maints passages de la Bible, est comme un symbole d'investiture sacerdotale, comme par exemple celle de Melchisédek à Abraham ou celle d'Isaac à Jacob. Mais c'est surtout chez les Rabbins que l'idée est clairement indiquée : « Adam, nous disent-ils, est la gloire du monde et quand il s'approchait pour offrir le sacrifice, il revêtait les habits du souverain pontificat ».

(1) Genèse, VI, 11, 12.
(2) Lévitique, XVIII, 28.
(3) Revue scientifique, Juin 1875.

Le Sacerdoce, d'après eux, passa de père en fils jusqu'à Noé exclusivement, car lorsque celui-ci sortit de l'arche, le lion le mordit et lui fracturant un membre le rendit inhabile aux fonctions de prêtre. C'est pourquoi Sem le remplaça dans la célébration des sacrifices. Ce qu'il est important de noter, c'est le lien qui unit le sacerdoce israélite au sacerdoce humanitaire, car Sem que nous voyons investi du sacerdoce à la place de Noé est, pour les Rabbins, le même personnage que Melchisédek. Or ce dernier qui, nous disent-ils, était le représentant du sacerdoce de l'humanité, transmit cette dignité à Abraham qui l'attacha à sa famille et à ses descendants. Ils ajoutent qu'Abraham devint grand prêtre comme Adam l'avait été également: « Dieu dit à Abraham : Suis-moi et je t'établirai souverain pontife comme le premier homme, car il est écrit: Et je ferai de toi une grande nation; et ailleurs il est dit: Tu es prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisédek (1) ».

Au sujet de la transmission du sacerdoce de Melchisédek à Abraham, les Docteurs s'expriment en termes formels: « On lit dans l'Ecriture: Or Melchisédek, roi de Salem, présenta le pain et le vin. Cela signifie qu'il transmit à Abraham les règles du souverain pontificat: le pain, c'est le pain de proposition, et le vin, c'est le vin des libations (2) ». Dans une autre circonstance, ils font remonter le sacerdoce d'Israël à Adam qu'ils désignent comme le premier grand prêtre, en sorte que c'est de lui qu'émane la dignité sacerdotale.

Enfin la Kabbale ne fait que confirmer ces traditions. Elle enseigne par l'organe de R. Isaac Loria que le grand prêtre Aaron, par une sorte d'application de la loi de réincarnation, représentait particulièrement le caractère (3) du premier homme, ce qui suppose non seulement qu'Adam est considéré comme prêtre, mais encore que l'on reconnaît expressément le lien qui rattache le sacerdoce israélite à celui de l'humanité. En outre, n'y a-t-il pas là une preuve évidente que l'hébraïsme admet, au moins jusqu'à Moïse, la présence d'une légitime prêtrise chez les Gentils? En attribuant au premier homme la double qualité de roi et de pontife, il reconnaît implicitement que ces prérogatives ont passé à sa descendance, c'est-à-dire à l'humanité tout entière. L'homme, au point de vue juif, est donc autonome soit politiquement, soit religieusement.

---

(1) Yalcout, XVII, 3.

(2) Bereschit rabba X, 411.

(3) בחינה

Mais de même que dans les sociétés les fonctions politiques et religieuses sont déléguées à un certain nombre d'hommes, qui les exercent au nom de tous et ne sont par conséquent que les représentants de la collectivité, de même quand il s'agit de l'humanité entière, le ministère religieux devait être spécialement attribué à un peuple choisi entre tous et qui, par ses conditions particulières, historiques et psychologiques, se trouvait plus apte à le remplir au nom de tous les autres.

L'homme, pontife de la création, en est par conséquent le terme en ce qui concerne cette terre, et cette éminente dignité, qui le fait coopérer avec Dieu dans l'accomplissement des vues de la Sagesse souveraine, rattache en lui la création terrestre au reste de l'univers. Un esprit indépendant, qui se pose même en adversaire de la prétendue erreur mosaïque, nous fournit à cet égard un aveu précieux à recueillir. « Haeckel, nous dit-il, adresse à Moïse deux reproches qui seraient graves, s'ils étaient fondés; c'est ce qu'il appelle l'erreur géocentrique et l'erreur anthropocentrique. Cette dernière n'existe pas. Moïse, tout en donnant à l'homme une origine très humble, puisqu'il le fait sortir comme le reste de la création du limon de la terre, n'a rien dit de trop en le présentant comme le roi de la nature et le centre auquel aboutit toute l'animalité, fait attesté par l'expérience de tous les temps et plus visible aujourd'hui que jamais (1) ». Un autre écrivain nous fait remarquer que la science n'a pas attendu Darwin pour soutenir que l'homme, dès la formation du premier organisme, était en idée présent sur la terre (2). C'est dans ces limites d'ailleurs que le judaïsme considère l'homme comme fin de la création et il y a, au point de vue juif, une exagération certaine dans cette pensée de Blusche: « L'organisation parfaite et la culture de l'humanité entière sont aussi le dernier but et le plus élevé du développement des planètes (3) ».

L'homme, uni directement à Dieu par son esprit, contribue à unir à Dieu la nature en reliant d'abord la terre à l'univers, afin qu'il soit finalement rattaché à sa Cause première. Ainsi s'opère le *ihoud*, l'unification, que, selon le judaïsme orthodoxe, tout fidèle doit se proposer comme but de tous les actes qu'il déclare accomplir: « Afin, dit-il, d'unir le Saint, béni soit-il (l'Idéal, le Dieu transcen-

(1) Revue scientifique, Mars 1875, p. 846.
(2) Ibid. Mars 1877.
(3) Philosophie de la Révélation, p. 158.

dant) et sa *Schechina* (le Dieu immanent, le divin dans le monde) (¹) ». Sans doute, l'unité de la nature existe en soi, indépendamment de l'esprit humain qui ne fait que l'apercevoir et la réfléchir. Elle est dans la *Schechina,* dans l' immanence divine, que le christianisme n'a pas saisie ou pour mieux dire qu'il a transformée dans la conception de son homme-dieu, se condamnant, faute de croire à cette immanence, à creuser un abîme entre le monde et le Dieu transcendant qui reste en dehors du monde. Mais l'homme coopère à l'unité de la nature et par elle à l'union universelle avec Dieu qui devient ainsi la fin de toutes choses, la fin dernière et absolue, tout ayant été, selon le mot d'Isaïe, créé, formé, achevé pour sa gloire, ce qui comprend, comme l'interprètent les Kabbalistes, toutes les formes du fini, l'universalité des êtres. On ne contestera pas que l'idée théosophique ne soit tirée du texte biblique lui-même, car la distinction des existences en ordres de plus en plus élevés est sans aucun doute éminemment propre à un système de théologie fondée sur l'émanatisme.

Roi et prêtre, l'homme est donc à la fois le terme de la création terrestre et le moyen par lequel notre monde s'unit à l'ensemble de l'univers. Dans ce double rôle, sa fonction se résume dans la coopération avec Dieu, en élevant à lui la nature et en la reliant au Créateur.

III.

Philosophie de la doctrine de la coopération humaine.

§ 1.

L'idée de la coopération de l'homme avec Dieu a-t-elle un fondement métaphysique? On n'en saurait douter, si l'on se souvient que, d'après l'hébraïsme, l'homme est doué de libre arbitre et que, par conséquent, il a la faculté de seconder ou de contrecarrer les desseins du Créateur, comme il en serait d'ailleurs de toutes les autres forces de l'univers, si elles possédaient la liberté. Il devient donc le coopérateur de Dieu, lorsqu'il agit conformément au plan de sa providence. On doit nécessairement admettre que, si l'homme est libre, il exerce une influence puissante soit en bien, soit en

(¹) לשם יחוד קורשא בריך הוא ושכינתיה

mal, d'après l'usage qu'il fait de son libre arbitre et selon qu'il entre dans la réalisation des vues divines ou s'en écarte.

Sous cette vérité si évidente, se cache le principe théosophique de l'action que l'homme exerce sur l'univers entier d'une manière consciente ou inconsciente, en raison de l'action qu'il exerce sur les choses connues ou sur le côté inconnaissable de la création. Comment en serait-il autrement puisque au point de vue théologique la liberté, la volonté, l'âme elle-même nous apparaissent par essence originairement et substantiellement divines, comme un rayon, une partie et aussi comme une limitation de la toute-puissance de Dieu? Il est impossible que dans cette relation si étroite avec l'Universel, avec l'Eternel, ce que l'âme veut, ce qu'elle fait, demeure sans conséquence sur l'ensemble du créé. Et si la pensée humaine, comme tout l'indique, n'a sa source que dans une perpétuelle communication de l'Absolu, on ne conçoit pas que ce commerce intime et continu n'élargisse pas prodigieusement la sphère d'action de l'homme. On se rappelle ce que nous avons dit [1] des consciences concentriques rentrant toutes les unes dans les autres jusqu'à la Conscience divine qui les embrasse toutes. Or si cela est vrai, chacun comprend à quelle hauteur peut s'élever l'action de l'être humain que certains théologiens ont nommé, non sans raison, une pensée de Dieu, et qui est libre de coopérer à l'ordre universel ou de le combattre.

Et qu'on ne nous accuse pas d'absorber la nature humaine dans la nature divine, à force de l'élever, à l'exemple des gnostiques, des philosophes de l'école d'Alexandrie et des mystiques exagérés. Oui, l'homme est une pensée de Dieu, mais une pensée active, c'est-à-dire capable d'agir par elle-même. Un écrivain, qui n'est assurément pas un mystique, M. Havet, a dit, comme nous pourrions le faire nous-même: « Quand nous cherchons Dieu, c'est Dieu qui se cherche en nous ».

Cette idée de l'influence bienfaisante ou néfaste de l'homme sur la création se retrouve, paraît-il, dans les croyances des Parsis et cela a inspiré à Michelet une page d'un beau lyrisme, dans laquelle il célèbre la grandeur de ce chef de famille qui, levé en pleine nuit, quand la femme et l'enfant dorment, prononce devant le feu, les mots qui vivifient les mondes: « Quelle sera, dit-il, la

---

[1] Voir aussi « Il mio Credo » dans *Teologia dogmatica e apologetica* per Elia Benamozegh, Livorno, Francesco Vigo, 1877, pag. 271.

sainteté de celui qui se sent si nécessaire à l'existence des mondes! Dans le silence de minuit, seul il se sent d'accord avec toutes les tribus des purs qui, à cette heure, disent aussi la même parole de vie [1] ». Et voici maintenant comment s'exprime, d'une manière moins fantaisiste et plus précise, un philosophe dont le raisonnement sérieux n'est pas moins impressionnant que l'élan de la poésie: « Je conçois, écrit Fichte, qu'il doit suffire qu'une volonté quelconque existe en tant que volonté, lors même qu'encore enfouie dans le mystère de mon intelligence... pour qu'elle devienne dans ce monde la cause et le centre commun d'une multitude de modifications intellectuelles qui, partant de ce point, se répandent en ondulations variées jusqu'aux dernières limites des espaces intelligibles, absolument de la même façon que dans notre monde visible, au moindre mouvement de la plus petite portion des matières se rattachent diverses séries d'autres mouvements qui vont rayonner aussi dans toute l'immensité de l'univers matériel... La loi du devoir est le point par où se touchent le monde invisible et le monde visible, c'est le lien de tous deux; c'est le sens, l'organe au moyen duquel l'homme peut agir dans la sphère qui demeure voilée pour ses yeux terrestres [2] ». Tout ce passage de Fichte est à méditer et on remarquera certainement combien il est conforme aux idées que nous exposons. Cependant, lorsqu'il conclut que: « c'est à la seule condition de se conformer au devoir que les volontés des êtres finis ont prise sur la volonté infinie et que, en dehors de cette condition, elles sont pour cette dernière comme n'ayant jamais été [3] », nous ferons observer qu'on ne conçoit pas comment l'acte de la volonté finie, d'accord avec le devoir, peut affecter la volonté infinie, sans qu'en revanche il ait également prise sur cette volonté infinie, quoique dans un sens inverse, lorsqu'il est en contradiction avec le devoir. Ce n'est donc pas sur l'univers seulement qu'agit la volonté libre, c'est sur Dieu lui-même, s'il est permis de parler ainsi, en favorisant ou en contrariant l'accomplissement de ses desseins.

Cette doctrine de la coopération de l'homme avec Dieu n'a rien qui ne s'accorde parfaitement avec la nature et l'origine divine de l'esprit humain, car tout ce que l'homme fait comme être créé

---

(1) Bible de l'humanité, p. 85.

(2) Destination de l'homme, p. 187 et suiv.

(3) Ibid, p. 320.

à l'image et à la ressemblance de Dieu, il le fait pour poursuivre et compléter l'action de Dieu dans le monde. Elle nous explique en outre l'action que l'homme peut avoir sur ce que Fichte appelle la volonté infinie et ce que la Kabbale nomme la *Schechina,* le divin dans le monde, car en cas de rébellion de la volonté humaine, c'est la partie qui s'insurge contre le tout; c'est le royaume divisé contre lui-même [1]. Voilà comment devient intelligible, à la lumière de cette même doctrine, tout ce que nous lisons dans la Bible et chez les Rabbins sur l'influence de l'homme sur le monde divin, tout ce qui nous est dit de la douleur ou de la joie que les œuvres humaines font éprouver à la Divinité, en un mot toutes les anthropopathies. Nous comprenons enfin comment se concilient les textes bibliques en apparence contradictoires, les uns admettant, les autres niant cette influence des œuvres de l'homme, car ceux-là concernent l'âme du monde, la *Schechina* ou immanence divine, tandis que ceux-ci s'appliquent au Dieu transcendant, à l'Idéal inaccessible aux vicissitudes de la création.

§ 2.

Il est une autre vérité que suppose la doctrine de la coopération humaine: c'est que la loi de Dieu et la loi de l'homme sont une seule et même loi, car une coopération n'est possible que si l'on s'inspire de part et d'autre d'une même pensée et si l'on suit une règle unique. Aussi voyons-nous que tantôt c'est l'homme qui est invité à imiter Dieu, et tantôt c'est Dieu lui-même qui exécute ce que l'homme est obligé de faire. Ce ne sont là que deux manières différentes d'exprimer cette idée de l'unité de la Loi. La première domine dans la Bible, tandis que les écrits des Rabbins nous présentent avec une égale autorité des exemples de l'une et de l'autre.

Il n'est pas nécessaire de revenir ici sur l'imitation de Dieu imposée à l'homme comme un devoir. Nous signalerons seulement, à propos de l'autre face de cette vérité, le principe général qui a suggéré aux Docteurs tant d'applications, c'est que Dieu lui-même observe la Loi [2]. Une légende rabbinique nous montre Moïse qui

---

[1] Allusion à un mot de Jésus dans les Evangiles : Matthieu, XII, 25. Dans la Kabbale, la *Schechina* porte d'ailleurs le nom de Malkhout, royaume.

[2] Berachot, cap. I.

trouve écrite au ciel la loi qu'il copia pour son peuple et d'après une autre haggada, inspirée par la même idée, les anges revendiquaient aussi cette loi afin de l'observer. Les Rabbins nous disent que la Loi a servi de plan, de modèle à la création, (1) ce qui au fond se rattache à cette autre doctrine que les âmes humaines ont coopéré à l'œuvre des six jours, la loi de l'homme ayant commencé par être celle de Dieu et de l'univers.

On sait que Voltaire, avant les critiques modernes, a dit que si Dieu a fait l'homme à son image, l'homme le lui a bien rendu et d'autres ont soutenu, sous une forme plus sérieuse, mais dans le même sens, que la théologie n'est en définitive que de l'anthropologie. On a répondu à cette accusation des athées que l'anthropologie est de la théologie, en ce sens que la conception subjective elle-même que l'homme se forme de Dieu n'existerait pas, si l'Absolu ne l'attirait pas à lui, s'il ne lui inspirait l'intuition de lui-même, en un mot s'il n'y avait pas de Dieu objectif (2). C'est à peu près l'argument de Descartes, et sans doute il est parfaitement juste à sa place. Ici il nous suffira de faire observer ce que la science tend à démontrer toujours davantage, à savoir que la loi qui régit l'univers dans toutes ses parties, malgré la diversité des applications, constitue un plan, un modèle unique, et que d'après l'hébraïsme, il y a une unité de dessein qui en commençant par Dieu arrive jusqu'au dernier échelon des créatures. De la sorte il est aussi vrai de dire que la théologie est de l'anthropologie, comme le veulent les athées qui croient par là fournir un argument favorable à leur thèse, que de renverser les termes de la proposition, car il est indifférent de partir d'un point ou d'un autre, puisque la voix qui, au plus haut des cieux, a prononcé le *fiat* créateur, se répercute de degré en degré sur toute l'échelle des êtres et que, pour emprunter le langage des Kabbalistes, la décade suprême comprenant les dix *sephirot*, se reproduit jusque dans les créatures les plus infimes.

Cette unité de plan qui régit la création entière devient dans l'homme une loi consciente et rationnelle et la coopération, à laquelle il est appelé par sa nature, aboutit à une véritable continuation de l'œuvre créatrice, ce que le philosophe italien Gioberti

---

(1) Jalcout Bereschit I, § 2; Prov. Chap. VIII.

(2) V. Mariano, Cattolicismo e civiltà, p. 107.

a fort justement appelé une concréation. Aussi l'œuvre de l'homme acquiert-elle des caractères qui la rendent supérieure à la nature, celle-ci n'étant qu'un effet de l'acte créatif, tandis que l'action humaine est la suite, l'achèvement et en un sens le perfectionnement de cet acte lui-même. La loi créatrice, dans l'homme libre et conscient, poursuit l'œuvre génésiaque et elle doit triompher précisément dans cette liberté humaine, qui n'est liberté véritable qu'à la condition d'intervenir dans la chaîne des causes et des effets naturels et d'en rompre la continuité. C'est un miracle permanent, mais il faut l'admettre ou nier la liberté elle-même et ce que l'on a appelé, à proprement parler, le miracle lui-même n'est pas autre chose que l'apparition intermittente de l'acte créatif, l'écho de la Genèse précédente et le prélude de celle qui doit suivre, reliant l'une à l'autre et établissant l'unité entre les mondes.

Pour contrebalancer la liberté humaine et rétablir l'équilibre qu'elle pourrait détruire, la liberté de la nature apparaît, comme une manifestation de la Conscience infinie. Au point initial, cette Conscience infinie préside à la naissance du fini; au point de conversion, la conscience finie à son tour produit le mouvement de retour vers l'Infini. La philosophie positiviste et hégélienne a raison quand elle dit que dans l'homme, c'est la nature qui prend conscience d'elle-même. Seulement la nature, telle qu'elle existe aujourd'hui est un effet; les lois qui la constituent sont les résultats de certaines conditions et celles-ci, qui sont des causes par rapport à ces résultats, sont en même temps les effets de lois supérieures. Or, cette nature supérieure, cette *natura naturans*, comme disaient les Anciens, cette loi plus haute, plus universelle doit avoir pris conscience d'elle-même pour créer la *natura naturata* qui, à son tour, devient consciente dans l'homme, pour atteindre par lui sa perfection, revenir à sa source, compléter l'œuvre créatrice, développer ce qu'elle possède en puissance et préparer la palingénèse. Alors se produira une fois encore, pour fonder le nouvel ordre de choses, un acte créatif nouveau qui, grâce au travail accompli dans la Genèse précédente, fera monter les existences à un degré supérieur. Cela revient à dire que l'homme est le rédempteur de la nature, lorsque, travaillant sous l'inspiration du Verbe, du Logos incarné dans la Loi divine, il s'identifie avec son esprit et devient, dans le seul sens acceptable, l'homme-dieu.

IV.

La doctrine de la coopération humaine et l'Ecriture.

Si l'imitation de Dieu est, selon la Bible et les Rabbins, le principe directif de la conduite de l'homme, il n'est pas douteux que la coopération humaine ne soit par là même implicitement enseignée, car travailler comme Dieu et sur le même champ d'activité, obéir à la même loi en vertu de la ressemblance que nous avons avec lui, cela ne peut s'appeler autrement qu'une coopération. Tel est, semble-t-il, le sens de ce verset: Dieu bénit le septième jour, et il le sanctifia, parce qu'en ce jour il se reposa de toute son œuvre qu'il avait créée *pour faire* (1) ». Ces derniers mots ne signifient-ils pas que le monde a été créé, préparé pour l'œuvre de l'homme et que les ouvrages de Dieu sont les moyens d'action que le Créateur lui fournit?

Nous retrouvons cette idée chez les sages du paganisme. Sénèque par exemple a dit que nous imitons les dieux autant que le comporte la faiblesse humaine (2). Ce philosophe, il est vrai, a pu être en rapport avec des chrétiens et par eux avec les doctrines hébraïques, mais Platon avant lui avait déjà fait consister le perfectionnement humain dans l'imitation de la Divinité et nous lisons dans l'hymne de Pythagore que « la fin de la vie, c'est de devenir semblable à Dieu ». On a voulu identifier cette doctrine avec les promesses brahmaniques et y voir par conséquent l'antithèse de l'enseignement juif, car, dit-on, elle est si formellement condamnée par les Hébreux, qu'ils l'ont mise sur la bouche du serpent tentateur. Celui-ci, en effet, invite la femme à manger du fruit défendu, en promettant à Adam et Eve que le jour où ils en mangeraient, ils deviendraient semblables à Dieu. Mais la conséquence à tirer de ce passage est précisément le contraire de ce qu'on nous dit. C'est justement parce que le serpent tient ce langage qu'il faut supposer que la volonté de Dieu, contrairement à ce que le séducteur affirme, est que les hommes deviennent semblables à Lui, car les Hébreux n'auraient jamais mis la vérité dans la bouche

(1) לעשות Genèse II, 3.

(2) Hos (deos) sequamur duces quantum humana imbecillitas patitur V. Ritter, vol. IV, p. 156.

du serpent. Ce qui est proposé à Eve comme le résultat de la désobéissance à l'ordre de Dieu, doit donc être en réalité la conséquence de la soumission parfaite à la Loi divine et loin de contredire ce qu'il y a de juste sur ce point dans les idées des philosophes païens, l'hébraïsme y voit la confirmation de ses doctrines.

Les Rabbins, en commentant ce passage, ont dit que Dieu en créant le monde a donné au fruit de l'arbre de la connaissance une vertu créatrice. Mais alors, nous objectera-t-on, pourquoi défend-il à l'homme de manger de ce fruit? N'est-ce pas une preuve que le Dieu des Juifs ne veut point qu'on lui ressemble? Que devient en ce cas la doctrine de la coopération à laquelle l'homme aurait été appelé? Nous pourrions répondre que dans le mot Elohim du verset biblique: « Vous serez comme Elohim, connaissant le bien et le mal », il s'agit non pas de Dieu, mais des anges, et que le récit de la Genèse traçant, comme nous l'avons dit, le programme de l'humanité, l'homme transformé par le fruit apparaît justement comme l'être intelligent et libre rentrant dans les vues providentielles. Nous croyons cependant pouvoir hasarder une autre hypothèse. Elle a pour base la signification symbolique des deux arbres; l'un, celui de la vie, représente l'Idéal; l'autre, celui de la connaissance du bien et du mal, représente le Réel; et, en langage théosophique, le premier est le *Tipheret*, le Logos; le second le *Malkhout*, la nature. Pourquoi donc est-il permis à Adam de se nourrir du fruit de l'arbre de vie, de l'Idéal, tandis qu'il lui est défendu de toucher à celui de la connaissance du bien et du mal, c'est-à-dire au Réel? C'est que le rôle de l'homme ici-bas est bien en effet l'imitation de Dieu, mais du Dieu Idéal, du Logos ou *Tipheret*, et non pas du Dieu de la nature, de la Réalité matérielle, car c'est dans l'Idéal qu'il doit puiser ses inspirations; c'est par lui et par lui seul qu'il peut maîtriser, perfectionner la nature elle-même, en la dominant de toute la hauteur du Logos qui doit l'illuminer et demeurer en lui.

Ainsi, l'homme est appelé à imiter non pas tant ce que Dieu a fait, que ce qu'il pense, ce qu'il conçoit, c'est-à-dire l'Idéal [1]. C'est dans cette distinction que gît le fondement de l'art et de la morale désintéressée, ce qu'on a nommé l'impératif catégorique,

---

[1] C'est ce que les Kabbalistes appellent *Acia* et *Yetsira;* ce dernier mot vient de la racine *Yatsar* qui a le sens d'inventer, imaginer.

qui consiste dans l'imitation intelligente, non pas de la copie, mais du type lui-même contemplé par l'esprit, non de la *natura naturata,* mais de la *natura naturans* des Anciens. Et comme les choses créées sont, vis-à-vis de l'Idéal, comme des copies en face du Modèle, on peut dire avec le philosophe italien Fornari que Dieu en créant l'Univers s'imita lui-même. C'est précisément là la doctrine de la Kabbale d'après laquelle Dieu, dans la création du monde, contempla et imita la Thora [1], la Loi, autrement dit le Verbe ou Monde intelligible, ce qui a fait dire aux théosophes qu'en conservant le monde par sa souveraine Providence, *Dieu médite* la Loi.

V.

Doctrines rabbiniques et idées païennes.

§. 1.

Paganisme occidental.

Les Rabbins nous ont enseigné aussi explicitement que possible la doctrine de la coopération de l'homme avec Dieu. Ils nomment les justes, les *associés* du Dieu saint. Dans le Talmud nous lisons que quiconque rend un jugement conforme à la vérité devient l'associé de Dieu dans l'œuvre de la création du ciel et de la terre. « Dieu, nous est-il raconté dans un autre passage, a dit à Abraham: Puisque tu as exercé l'hospitalité envers les étrangers, je t'en tiendrai compte, comme si tu étais mon associé dans la création du monde. C'est ce que signifient les paroles: Béni soit Abram par le Dieu Très-haut, maître du ciel et de la terre! » Enfin de même qu'il est dit que Dieu médite la Loi en conservant le monde par sa Providence, de même aussi l'homme qui se livre à l'étude de la Loi divine contribue, selon les Docteurs, à la création et à la conservation des univers.

On ne s'attend pas à trouver une confirmation de ces idées dans la philosophie contemporaine. Il en est cependant ainsi: « L'école de l'idéalisme absolu, écrit Giuseppe Allievo, partant de

---

(1) Jalkout dans Bereschit I, § 2 et Prov. Chap. VIII.

cette prémisse fondamentale de l'identité de l'être avec la pensée, aboutit, par une logique conséquence, à la confusion de l'intelligence avec l'activité volontaire ou, si l'on veut, de la vie spéculative dans l'homme avec la vie active... D'où la maxime des idéalistes modernes que philosopher sur l'univers équivaut à le créer [1] ».

Cette doctrine rabbinique de la coopération humaine est bien différente des idées païennes, telles que les Rabbins eux-mêmes, chose singulière, nous les présentent dans leurs écrits. Nous avons déjà relaté, à propos de la théorie du progrès, la controverse entre un philosophe et un rabbin dans laquelle le premier objectait que la circoncision n'est pas naturelle, tandis que le second en prenait la défense en proclamant que tout dans la nature comme dans l'homme a besoin de perfectionnement. Dans une autre discussion analogue, nous voyons que le paganisme faisait dépendre toutes choses d'une fatalité ou nécessité naturelle qui ne laissait à la liberté humaine qu'une part bien secondaire. Il n'y a peut-être pas de conjecture trop hasardée à supposer que les philosophes dont il s'agit n'étaient autres que les stoïciens, qui offrent plus de ressemblance avec les pharisiens que ceux des autres écoles et dont l'éthique avait pour principe suprême cette idée qu'il faut se conformer en tout à la nature, tandis que les épicuriens, moins influents d'ailleurs, étaient partisans de la liberté morale, supérieure, d'après eux, à la nécessité physique.

« Epictète disait: De même que dans tous les arts l'homme intelligent se soumet à la juste mesure, de même aussi l'homme de bien doit se soumettre à l'ordre légitime de l'univers. Le tout est meilleur que la partie, la cité meilleure que le citoyen; tu es donc une partie du tout, harmonise-toi avec le tout. Si l'homme de bien connaissait l'avenir, il contribuerait tranquillement et avec satisfaction même à sa maladie, à sa mutilation, à sa mort, sachant que l'ordre de l'univers le veut ainsi ». Et d'après Marc Aurèle, « la pensée religieuse revient à l'idée que nous devons favoriser le cours de la nature et que ce serait une témérité, un mal de vouloir prévenir les voies de la Providence quand même nous le pourrions [2] ».

Certains critiques modernes ont attribué à Epicure le culte

---

[1] Philosophie des écoles italiennes, Sept. 1878.

[2] V. Ritter, Histoire de la Philosophie ancienne, tome IV, p. 186 et. 192.

d'un Idéal. Il serait plus exact, croyons-nous, de se borner à affirmer que, d'après son système, il y a quelque chose dans la nature et dans l'homme qui est, sinon supérieur à la fatalité, du moins d'une autre essence, car il y a la liberté ou simplement l'effort pour dominer la nécessité physique. Serait-il vrai de soutenir que cette liberté naturelle et humaine était, chez les Epicuriens, une conséquence de leur doctrine fondamentale du hasard et impliquait de leur part la négation d'un ordre providentiel? Quoi qu'il en soit, voici ce que Turnus Ruphus objectait à R. Akiba: « Si Dieu aime les pauvres, pourquoi ne les nourrit-il point? » A quoi le Docteur répondit que c'est afin de donner à leurs semblables le mérite de le faire et que, loin de leur reprocher d'avoir agi contre ses décrets, il leur en saura gré. Un roi, ajoutait le rabbin, ne se montrera-t-il pas reconnaissant envers celui qui fera passer secrètement des secours à son fils, si, en raison des fautes du prince, il s'est vu dans l'obligation de le punir, générosité que d'ailleurs il ne supporterait point si, au lieu de son enfant, il s'agissait d'un esclave?

Tout est extrêmement remarquable dans ce passage: cette idée que Dieu aime les pauvres, qui est bien authentiquement juive et non pas exclusivement chrétienne, comme on le soutient si volontiers, et cette distinction importante entre les esclaves et les enfants qui éclaire d'une vive lumière les rapports que le judaïsme établit entre Dieu et les hommes ou, pour mieux dire, l'idéal qu'il place devant nos yeux comme un but à atteindre. Mais ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est le contraste qui nous est offert entre la théorie romaine d'une part, avec son respect de la réalité et sa morale toute positive qui prescrit simplement d'obéir à la nature, et, d'autre part, le rôle attribué à l'homme par le judaïsme de corriger et d'améliorer la nature elle-même. Si l'on va bien au fond des choses, cette idée est l'âme même du raisonnement que tient le docteur d' Israël. Elle n'est pas moins visible dans cet autre exemple où il s'agit encore d'une controverse avec de sages païens: « Des philosophes, nous dit-on, demandèrent à un rabbin: Si Dieu n'aime pas le polythéisme, pourquoi ne l'abolit-il point? » Le polythéisme dont il s'agit, comme le démontre le contexte, est l'astrolâtrie, c'est-à-dire l'adoration de la nature dans ce qu'elle a de plus magnifique et la réponse du rabbin ici encore oppose au culte du fait matériel, des réalités de la nature, le culte de l' Idéal, seul digne de l'homme.

Des docteurs postérieurs, entre autres le rabbin Elghazi ont vu, nous semble-t-il, la question sous son véritable jour, en disant qu'elle dépend de cet autre problème préliminaire soulevé dans certain passage du Talmud, à savoir laquelle des deux œuvres est supérieure, celle du ciel et de la terre, ou celle de l'homme? Les païens optaient pour la supériorité des œuvres de la nature et les rabbins pour celle des œuvres humaines: « Les actions des justes, déclaraient-ils, surpassent la création du ciel et de la terre », et ce n'est pas à tort que l'on a appelé cette précieuse maxime « la plus belle chose qui ait été dite au sujet de la nature humaine ».

Il est juste toutefois de tenir compte de certaines idées stoïciennes qui, à première vue, témoigneraient d'une conformité de doctrine avec les Pharisiens. Ritter nous dit que pour les disciples de Zénon « plus le particulier est divin et parfait, plus il est actif, pouvant même modifier le tout dans l'enchaînement universel des causes [1] ». Cette manière de voir se trahit dans ce singulier paradoxe de Chrysippe que « le sage n'est pas moins utile à Jupiter que Jupiter ne l'est au sage ». Ces paroles sembleraient élever le sage, le juste des rabbins, au niveau même de Jupiter et par conséquent au-dessus de la Nature. Mais pour apprécier, croyons-nous, à sa juste valeur la maxime en question, il convient d'y distinguer deux choses: d'abord la liberté qu'elle paraît accorder au sage et ensuite l'usage que celui-ci est appelé à en faire. Il n'est pas douteux que, sans la liberté, le sage lui-même serait dans l'impossibilité d'agir autrement que la nature ne l'y pousse, en sorte qu'il y a là une apparente contradiction avec le fatalisme stoïcien; mais il est tout aussi certain que le sage doit user de la liberté qui lui est concédée, pour se conformer entièrement à la nature. Tel est bien le sens véritable du principe de Chrysippe, car le Jupiter auquel, nous dit-il, le sage est si nécessaire, n'est point, tant s'en faut, un dieu extérieur et supérieur au monde; il apparaît tout au plus comme l'ordonnateur général de la nature dont il semble faire partie lui-même ainsi du reste que tous les autres dieux. Le panthéisme naturaliste de l'école stoïcienne ne pouvait que confirmer ses philosophes dans ce point de vue. Nous ne pensons pas exagérer en disant qu'une liberté dont la sphère d'action est si restreinte qu'elle consiste uniquement à imiter la nature, est en réalité comme si elle n'existait point, car dans quel but cette faculté

---

[1] Histoire de la philosophie, vol. III, p. 515.

de se déterminer aurait-elle été donnée à l'homme, s'il ne devait s'en servir que pour accomplir ce qu'il eût été obligé de faire dans le cas où elle lui aurait été refusée ? On aurait d'ailleurs pu objecter aux stoïciens que l'existence de la liberté à elle seule fait entrevoir tout un ordre d'activité qui surpasse les forces et les lois naturelles et doit par conséquent rendre l'homme capable de les perfectionner.

§ 2.

Paganisme oriental.

Il nous reste à comparer les idées du paganisme oriental avec la doctrine hébraïque. Les plus caractéristiques sont sans contredit celles qui nous viennent de l'Inde. On sait à quel degré de perfection surhumaine peuvent atteindre les saints personnages des religions de ce pays; on connaît l'héroïsme de leurs vertus, leurs prodigieuses abstinences et le respect, la crainte même qu'ils arrivent à inspirer aux dieux eux-mêmes. Il y a là un aspect si particulier de la foi religieuse qu'on a cru pouvoir l'opposer précisément à celui des religions sémitiques: « Selon les idées sémitiques, nous dit-on, les grands personnages peuvent certes opérer des prodiges, mais leur puissance dépend seulement de l'Eternel dont ils sont séparés par un abîme et qui, s'il retire d'eux sa main, peut les précipiter dans le néant. Dans l'Inde au contraire le ciel ne leur est pas inaccessible ». Il y a lieu de rechercher si ce jugement porté sur les saints ou justes de l'hébraïsme est exact et ensuite, si cette domination sur la nature à laquelle parviennent les mystiques bouddhistes peut être assimilée à celle que le judaïsme biblique et rabbinique promet à l'homme.

Pour nous, la réponse à l'une et à l'autre question se trouve dans la distinction entre Dieu et les dieux, distinction légitime et nécessaire même dans le panthéisme, sauf peut-être à substituer au mot Dieu celui d'Unité ou de grand Tout. Si on l'admet, tout devient parfaitement intelligible. Il est bien vrai que chez les Sémites le saint n'est rien, si Dieu vient à l'abandonner ; mais pourquoi cela ? Précisément parce que le sémite est unitaire et que nulle créature ne peut se vanter de compter pour quelque chose en face de l'Unité absolue. Mais dès qu'il est mis en rapport avec l'univers, la nature, la pluralité, avec le domaine des forces finies, anges, puissances célestes ou dieux en un mot, aussitôt sa

grandeur apparaît. Le juste que le Talmud proclame plus grand que le ciel et que la terre, le saint qui, d'après les Rabbins, est l'associé de Dieu, est supérieur non seulement à la nature, mais aux anges et aux dieux.

Nous convenons qu'aux yeux des saints du bouddhisme la nature est bien petite, puisque nous les voyons souvent traiter d'égal chacun de leurs dieux qui ne sont que les forces naturelles divinisées. Mais on n'aura aucune peine à saisir la différence entre cette attitude et celle que le judaïsme nous propose. Le saint hindou n'est qu'un thaumaturge; le saint israélite peut être un thaumaturge, mais il est avant tout un homme. Le but du premier n'est pas d'améliorer, de perfectionner la nature, encore moins de s'en servir; il la domine sans la dompter ni la discipliner. Le second au contraire n'est point un magicien capricieux qui ne cherche qu'à faire parade de sa force; ce qu'il a en vue, c'est avant tout l'ordre moral, social, humanitaire; chez lui le surnaturel s'harmonise avec la nature qu'il ne veut point détruire, mais corriger. La supériorité de l'ascète bouddhiste disparaît dès qu'il est mis en face de Dieu, de l'Unité, du Grand Tout et non plus des dieux ou forces naturelles, comme disparaît dans l'hébraïsme l'infériorité du juste quand il est en présence non pas du Dieu unique, mais des dieux ou anges, c'est-à-dire de la Nature et de ses forces. C'est que, comme nous avons eu l'occasion de le faire remarquer dans la première partie de cet ouvrage, le point de vue habituel du judaïsme, c'est le monothéisme pur, tandis que tout ce qui concerne la pluralité divine, entendue dans le sens que nous avons dit, demeure secret, exceptionnel. Dans le paganisme au contraire, c'est le polythéisme qui forme le fond des croyances générales; l'idée de l'unité divine est réservée à une élite. En un mot ce qui est exotérique chez l'un est ésotérique chez l'autre et il y a là, croyons-nous, la clef de plusieurs énigmes historiques sur lesquelles nous n'avons pas à insister ici.

Il est donc arrivé tout naturellement qu'en établissant la comparaison entre le judaïsme et le paganisme oriental dans cette question de la sainteté et de ses manifestations extérieures, comme pour tant d'autres questions, on s'est borné à étudier ce qui est exotérique de part et d'autre et ainsi on n'a pu saisir que les différences apparentes, tandis que lorsqu'on tient compte de la doctrine esotérique propre à chacune de ces religions et qui correspond précisément à ce qui, dans l'autre, fait partie de l'ensei-

gnement public, on voit apparaître le fond commun et se reconstituer la ressemblance. Nous dirons même que l'on aurait obtenu un résultat analogue si, tout en négligeant l'ésotérisme hébraïque, on avait du moins mieux approfondi la conception juive des miracles, se souvenant par exemple de la définition d'Ibn Ezra qui dit que c'est quand la partie s'unit au tout qu'elle produit dans le tout des signes et des prodiges. Cela nous ramène en effet bien près de la théosophie et des miracles des saints de l'Hindoustan.

VI.

L'homme créateur.

Nous avons signalé les étroits rapports qui font de la doctrine de la coopération de l'homme avec Dieu et de celle de l'unité de la Loi divine et humaine une seule et même doctrine. L'idée de parenté divine que nous retrouvons chez les Rabbins met le sceau à cet enseignement.

Nous voyons les Docteurs prodiguer aux justes, outre le nom déjà si éloquent d'associé de Dieu, les douces appellations d'amis, compagnons et frères du Seigneur. Ce dernier titre fait involontairement songer à celui que le christianisme donne aux fidèles dont Jésus est nommé le frère aîné. On pourrait dire que c'est à cause de l'humanité commune à l'un et à l'autre que le chrétien est appelé le frere de Jésus. Mais il faut se souvenir de ce que nous avons indiqué précédemment, c'est que l'incarnation chrétienne n'est qu'une imitation de la *Schechina* hébraïque, de l'immanence divine, du *Malkhout* de la Kabbale, avec cette différence essentielle que la descente dans le fini s'accomplit, d'après les croyances chrétiennes au sein de l'humanité seulement, ou plutôt dans un seul homme, tandis que pour la Kabbale l'incarnation existe dans le fait et par le fait même de la Création tout entière, bien que dans celle-ci ce soit encore l'homme qui en demeure pour ainsi dire le foyer central, l'aimant qui l'y attire et l'y maintient.

Cette coopération, dont le titre de frère de Dieu est un symbole, atteint sa forme la plus élevée et on peut dire la plus hardie, dans la doctrine qui fait de l'homme un créateur avec Dieu, en affirmant que l'esprit de l'homme a pris part avec Dieu à la création du monde. Il est vrai qu'en enseignant que les œuvres humaines sont supérieures à celles du ciel et de la terre, les Rabbins nous ont

dejà fait entrevoir cette idée, mais nous la trouvons énoncée en termes formels dans ce passage du *Bereschit rabba*: « Lorsqu'il s'est agi de créer le monde, Dieu consulta les âmes des justes, ainsi qu'il est écrit: Ils furent les créateurs siégeant avec le Roi quand il exécuta son œuvre (1) ». C'est évidemment la même idée qui a inspiré nombre d'autres passages rabbiniques, tels que ceux-ci: « Si les justes le voulaient, ils pourraient créer les mondes ». Ou encore: « Betzalel connaissait la manière de combiner les lettres avec lesquelles les cieux et la terre furent créés ». Nous trouvons aussi un écho de cette doctrine dans ces créations de mondes que le savant, selon le Zohar, opère en méditant la Loi divine et peut-être même dans la promesse chrétienne que les justes devront juger le monde avec Jésus.

Ce n'est pas simplement un écrivain, c'est, lorsque celui-ci s'appelle Gœthe, la science, le génie, la philosophie, la poésie concentrés dans un seul homme, qui nous expriment une pensée semblable quand il émet, comme nous l'avons vu à propos de la doctrine des *Sarim*, cette idée que les âmes des sages prennent part aux joies des dieux « en s'associant à la félicité dont ils jouissent comme forces créatrices ».(2) On connaît pareillement la croyance des Anciens sur les astres animés. Les religions et les philosophies étaient souvent d'accord sur ce point, témoin Pythagore, Socrate et même Aristote avec ses « intelligences motrices ».

En considérant comme l'âme de la terre le premier Adam, c'est-à-dire l'humanité en la personne de son représentant, les Rabbins n'ont fait qu'exposer à leur manière des idées analogues. Un penseur nous en donne une formule philosophique quand il écrit: « L'homme fragment du Monde participe à ses lois dont la loi morale n'est qu'une déduction (3) ». N'est-ce pas là ce que nous avons dit de l'unité de la loi divine et humaine? Si l'homme est l'image du monde, à plus forte raison en doit-il être le modèle, puisqu'il en est la créature la plus élevée. Le mot célèbre de Bacon qu'on ne triomphe de la nature physique qu'à condition de la connaître et de lui obéir éclaire à son tour la doctrine rabbinique et s'il est exact, combien l'axiome connu *Natura non nisi parendo vin-*

---

(1) Bereschit rabba, VIII.

(2) Philosophie de Gœthe, Revue des Deux Mondes, 1865, p. 329.

(3) Revue philosophique, Oct. 1878.

citur ne le sera-t-il pas davantage encore quand il s'agit de la nature morale [1]!

Nous avons parlé plus haut de la théorie du miracle selon Ibn Ezra. Elle rentre évidemment dans le même ordre d'idées. C'est une conséquence du rôle de créateur avec Dieu attribué à Adam; c'est le côté mystérieux de la nature humaine qui étend sa domination sur tout ce qu'il y a encore d'inconnu dans la Nature en général. Il n'en peut être ainsi dans le paganisme qui, étant fatalement naturaliste ou panthéiste, subordonne toujours l'homme à son dieu et par cela même à l'univers. Dans ce système, à défaut d'un Idéal, d'un Dieu transcendant, tout doit commencer et se terminer dans la réalité. L'idée ne se distinguant pas du fait, elle ne saurait le dominer; il y a entre eux équation parfaite. Les exceptions qu'on peut nous objecter ne sont qu'apparentes. Dans l'Inde par exemple, il arrive que l'homme se révolte et combat, et parfois il en impose aux dieux et triomphe. Mais là comme en Grèce, ce qui distingue ces luttes de celles que soutient le saint israélite, c'est leur caractère de rébellion. Victorieux ou vaincus, les saints du paganisme sont toujours des révoltés, tandis que c'est en obéissant constamment à l'ordre, à la volonté souveraine de Dieu, que le juif lutte avec les dieux, nous allions dire avec Dieu lui-même en tant qu'immanent dans la création et les Rabbins nous disent qu'il n'y a pas de titre plus cher à la *Schechina* que celui de Vaincu [2].

Pour le judaïsme, tout procède de Dieu, même ce que nous appelons mal. Isaïe n'a-t-il pas dit: « Je donne le bonheur et je crée le malheur [3] »? et la personnification même du mal, Azazel, ne représente-t-elle pas, comme nous l'avons vu, au dire des Kabbalistes, le côté gauche de la Divinité? Le mot célèbre de Proudhon renferme donc autre chose qu'un blasphème; combattre le mal, c'est d'une certaine façon combattre Dieu lui-même. Seulement ce que Proudhon n'a point vu, c'est qu'on ne peut combattre Dieu de cette manière qu'avec l'aide de Dieu même, c'est-à-dire en utilisant les facultés qu'il nous a données pour continuer dans le monde l'œuvre de la création.

Ce qu'il ne faut jamais oublier lorsqu'il s'agit de l'homme, c'est que, sous le terme général de nature, on doit comprendre sa

---

(1) Ibid. Novembre 1878, p. 465.

(2) Isaïe, XLV, 7.

(3) T. B. Mezia, 59[6].

nature personnelle, avec toutes ses qualités caractéristiques qui sont souvent en contradiction avec celles du monde extérieur. Pour obéir à la loi de la Nature dans laquelle il vit et se mettre librement et consciemment en harmonie avec le Tout comme les êtres physiques le font fatalement, l'homme ne peut pas se contenter d'imiter la nature; il a souvent à lutter contre elle, car autrement il s'éloignerait du but à atteindre, pour cette raison bien simple que si l'être dépourvu de liberté et d'intelligence agit nécessairement de la manière la plus convenable à ses rapports avec la nature universelle, celle-ci se chargeant de le maintenir constamment dans le cercle de ses lois, l'être libre et intelligent au contraire doit, par ses propres efforts, prendre la place qui lui appartient spécialement dans l'univers, au prix de luttes incessantes et de victoires remportées sur tout ce qui fait obstacle à sa vocation supérieure. Voilà en quel sens l'homme est vraiment créateur et comment, au lieu d'imiter la nature, il doit la dominer et s'en servir pour une fin plus haute. Ajoutons simplement ici que ce n'est point dans la nature elle-même qu'il trouve la loi à laquelle il est tenu d'obéir pour réaliser son idéal, cette loi, en définitive, lui vient du dehors, c'est-à-dire d'une révélation et c'est elle qui le met véritablement en harmonie avec l'ordre universel. Sa qualité d'être spirituel le place ainsi dans l'obligation de se conformer, non pas à la nature, mais à l'Idée créatrice, qui perfectionne la nature.

VII.

Idée de l'influence de l'homme chez les philosophes modernes.

Nous trouvons enfin chez les Rabbins une doctrine qui apparaît comme la conséquence rigoureuse de celles qui précèdent; en nous frappant par sa grandeur, elle nous donne la mesure de l'élévation à laquelle l'esprit des Pharisiens a su parvenir. L'homme, d'après eux, exerce une influence certaine sur l'univers; il a le pouvoir de troubler ou de favoriser, d'aider ou de contrarier l'ordre divin. Cette influence s'étend jusque sur Dieu lui-même, du moins sur la *Schechina,* le Divin dans le monde et c'est dans cette idée qu'il faut chercher l'explication de tous les passages bibliques et rabbiniques dans lesquels nous voyons la Divinité ressentir le contre-coup des actions bonnes ou mauvaises des humains. On ne sera donc pas surpris de retrouver cette même conception dans la

Kabbale; sur ce point comme sur tous les autres sa doctrine est en parfait accord avec celles du judaïsme exotérique ce qui prouve une fois de plus qu'il n'y a rien de plus erroné que de s'obstiner à montrer dans ce système une importation postérieure, étrangère à l'hébraïsme.

Cette même doctrine n'était point inconnue d'ailleurs aux anciennes religions. N'apparaît-elle pas dans cette idée des Stoïciens que le sage est utile à Jupiter? L'imitation de la nature, le respect dû à ses lois, la crainte d'en troubler le cours par nos œuvres, tout cela repose sur la même supposition, l'influence de l'homme. Quant aux cultes de l'Orient, on a encore présent à la mémoire la citation que nous avons faite de Michelet sur les croyances des Parsis.

Le christianisme nous frayera le chemin vers les philosophes modernes qui, en nous rendant cet enseignement plus intelligible, le justifieront ainsi à leur manière. Il y a un passage de Paul extrêmement significatif dans sa concision: « Nous savons, dit-il, que toute la création gémit et souffre les douleurs de l'enfantement; mais elle attend sa délivrance de nous qui sommes les premiers-nés de l'Esprit ». Ou nous nous trompons fort, ou il y a dans ce verset de l'épître aux Romains des traces visibles des doctrines gnostico-kabbalistiques que Paul s'était assimilées dans les écoles palestiniennes. L'état de souffrance de la Nature, ses soupirs et ses gémissements dont il est souvent question dans les Haggadoth, c'est le *ghalout aschechina* des Kabbalistes, la dispersion du Divin dans le monde. L'idée de délivrance messianique, *gheoula,* perd pour les théosophes sa signification politique pour revêtir un sens mystérieux et métaphysique, et cette œuvre de rédemption est assignée non pas à un seul individu, fût-il un homme-dieu, mais à l'humanité dans son ensemble. Ici, Paul est, sans s'en apercevoir, en contradiction avec la théologie chrétienne et c'est une conception kabbalistique qu'il expose. Les mots: « nous qui sommes les premiers-nés de l'Esprit » ne sont susceptibles que de deux interprétations. Ou bien ils signifient que l'homme étant la première créature raisonnable que la Nature ait produite, c'est à lui qu'incombe la mission de délivrer sa mère par les moyens dont elle l'a doté. Ou bien cette phrase a trait au précepte du lévirat selon lequel c'était au premier-né des frères d'opérer la *délivrance* du défunt, et avec lui de sa veuve et de ses biens, en lui donnant

des héritiers qui perpétuassent son nom; ainsi l'homme, frère aîné des êtres créés, doit opérer la délivrance de la Nature.

Voici maintenant d'autres grandes intelligences qui ont également entrevu ce principe ou plutôt ce grand fait. « Il faut qu'on sache, nous dit Fichte, que tout est lié dans chacun des mondes possibles. L'Univers, quel qu'il puisse être, est fait tout d'une pièce comme un Océan. Le plus petit mouvement étend son effet à quelque distance que ce soit, quoique cet effet devienne moins visible à proportion de la distance, de manière que Dieu a tout réglé d'avance et une fois pour toutes, ayant prévu les prières des bons, et les mauvaises actions et tout le reste. Et chaque chose a contribué idéalement avant son existence à la résolution qui a été prise sur l'existence de toute chose (1) ». Cette dernière pensée se retrouve presque textuellement chez les Rabbins. Stuart Mill est encore plus précis quand il déclare que « l'homme vertueux se propose d'aider Dieu ». C'est à peu près ce que dit le Talmud et à propos du verset du Deutéronome: « Nul n'est semblable au Dieu d'Israël, il chevauche sur les cieux (pour venir) à ton aide (2) » les Rabbins disent qu'il faut traduire, non pas *à ton aide,* mais *avec ton aide,* ce que les Kabbalistes et le Midrasch interprètent dans le sens que l'homme est véritablement l'associé de Dieu et son coopérateur.

Un philosophe moderne, commentant la pensée de Hartmann, nous apporte à ce sujet un témoignage qui vaut la peine d'être cité : « Si l'intérêt de l'esprit et l'obligation de combattre pour le triomphe de ses fins, écrit-il, sont également l'intérêt et l'obligation de l'univers et de son principe, la vertu se trouve en harmonie avec les conditions générales du monde. La résistance de l'homme aux plus nobles excitations de la conscience est donc non seulement coupable, mais aussi vaine que son résultat est menaçant pour l'avenir inconnu et incertain de ses facultés. Car de même que les autres forces du monde ne peuvent rester longtemps dans un état déséquilibré, mais doivent au contraire, grâce à la nécessité de leurs lois, rentrer dans l'ordre qui les régit toutes, de même, que notre libre volonté y consente ou non, les forces morales doivent triompher aussi avec nous ou malgré nous (3) ». Si Hartmann

(1) Essai de Théodicée, I, 7, 11.

(2) Deutéronome, XXXIII, 26.

(3) Philosophie des Ecoles italiennes, vol. XII, p. 180.

qualifie de vaine la résistance de l'homme, il n'en faut pas conclure qu'il est en désaccord avec nous, car il ne parle que du résultat final et ne saurait nier le trouble momentané que la liberté humaine pervertie peut occasionner dans l'ordre universel. Qu'est-ce que les effets si funestes qu'il prévoit, sinon la réaction de cet ordre contre la volonté individuelle en révolte? « Il faut bien se garder, nous dit-il ailleurs, de mesurer la force de volonté agissante par le seul effet mécanique qu'elle produit, c'est-à-dire par la masse de résistance des forces atomiques qu'elle surmonte. Ce serait une appréciation très étroite, puisque la manifestation de la volonté dans les forces atomiques n'est que d'une espèce bien inférieure (1) ». Lorsque enfin le même philosophe nous dit que « l'Inconscient est le sujet commun qui ressent l'un et l'autre (le plaisir et la souffrance), puisqu'il est au fond de toutes les consciences particulières (2) », ne croirait-on pas entendre la Bible ou les Rabbins nous parler de la joie ou de la douleur que Dieu éprouve de nos actions?

« Il ne faut chercher le suprême principe, écrit M. Reinach, ni dans les hommes pris individuellement, ni dans l'humanité prise collectivement; bonheur et progrès ne sont que des moments relatifs subalternes: le but absolu doit dépasser l'humanité et comme nous n'apercevons aucun intermédiaire entre le genre humain et le monde entier, il ne reste plus qu'à choisir pour fin, la fin du processus universel lui-même (3) ». Spinoza disait quelque chose d'approchant: « Un atome de matière anéanti et le monde s'écroule ». A quoi on a pu ajouter avec raison: « La moindre infraction aux règles du mécanisme universel troublerait les calculs et dérangerait les équations (4) ». Mais voici un passage de Spinoza lui-même qui concerne plus directement les œuvres de la liberté. La morale devient pour lui une règle presque subjective vis-à-vis d'une fin plus haute, comme l'égoïsme personnel vis-à-vis de la morale elle-même. Ecoutons-le plutôt: La fin propre d'un être, nous dit-il, peut servir en même temps à l'insu de cet être à une fin plus élevée. C'est ainsi que l'abeille en faisant du miel travaille à l'intérêt de l'homme. De même l'homme tout en croyant travailler seulement

(1) Philosophie de l'Inconscient, p. 501.
(2) Ibid. p. 346.
(3) Revue philosophique, p. 397, Déc. 1877.
(4) Revue philosophique, Déc. 1877, p. 579.

à son intérêt, sert en même temps aux fins de la nature en général qui l'emploie comme instrument. Ainsi les lois morales portées par l'homme, tout en n'étant provoquées que par l'idée du bien de l'humanité sont en même temps des moyens subordonnés à la fin de l'Univers [1] ».

On ne saurait mieux commenter ces paroles que ne le fait M. Janet, quand il dit que Spinoza nous montre précisément comment les choses peuvent servir les unes aux autres et comment de cette hiérarchie des fins résulte l'ordre universel. « Grâce à cette vue nouvelle, les lois morales qui paraissent n'être d'abord que des lois partielles et relatives reprennent une sorte de valeur absolue. Elles sont une des conditions de l'ordre universel ». Schopenhauer suit, lui aussi, de très près le philosophe panthéiste, lorsqu'il écrit: « Un seul être, fût-ce le plus infime, entraînerait le monde entier dans le néant, si par impossible il était lui-même entièrement anéanti [2] ».

D'autres penseurs ont entrevu les mêmes vérités. « Peut-être, dit M. Jules Simon, ne faut-il pas borner le rôle de la liberté sur cette terre à ce qui concerne l'homme et la société humaine. La présence dans le monde de ce spectateur intelligent, de ce coopérateur des forces naturelles ne peut être considérée comme un épisode [3] ». Un savant distingué écrit de son côté: « La loi de la conservation des forces vives a sa pleine application même à la géologie. Comme aucun atome de matière ne se détruit, de même aucun mouvement, aucun acte physique ou chimique ou vital ne s'éteint sans se propager ou se transformer [4] ».

Nous trouvons comme un résumé de notre pensée dans ces paroles d'un autre écrivain moderne: « C'est là le grand avantage des théories que nous avons présentées. Elles ne font pas de l'action morale une marque de déférence en quelque sorte platonique vis-à-vis d'une loi abstraite (formalisme qui est le vice fondamental de la loi de Kant) ou une sorte de précaution personnelle plus ou moins lointaine (elles demandent le plus souvent des sacrifices sans compensation); elles en font un service, une fonction normale dont le but est le développement de la vie dans la société dont on est membre. Elles lui communiquent une raison d'être tirée

---

(1) De Deo, Introd. XLVI.

(2) Philosophie de l'Inconscient, vol. II, p. 614.

(3) Religion naturelle, p. 161.

(4) Meneghini, Antologia, ann. 1869.

des intérêts de l'univers que le pessimiste seul ou le nihiliste peuvent négliger. Un éminent penseur écrivait récemment ceci: « Si on remonte aux principes, je pense que le mot de mal ne peut avoir qu'un sens philosophique, à savoir un principe de conservation. Hors de là il n'y a qu'arbitraire et fantaisie [1] ».

Enfin, nous citerons, pour terminer, les paroles d'un sociologue distingué qui s'exprime comme le pourrait faire un gnostique ou un Kabbaliste, tant il est vrai que la théosophie n'est point éloignée de la science: « A l'art divin et à la providence divine, secours problématique qui n'a jamais aidé que ceux qui s'aident, écrit M. Fouillée, se substitue la providence humaine et sociale, la seule sur laquelle nous puissions compter, parce qu'elle est nous-même, la seule aussi peut-être qui après avoir été sa propre libératrice, puisse espérer d'être un jour en une certaine mesure la libératrice du monde. Mais c'est là une espérance toute métaphysique. Ce qui est positif pour la sociologie et l'humanité, sinon pour la nature, est aux mains de l'homme [2] ».

---

[1] Revue polit. et littéraire, août 1878, p. 162.

[2] Vues synthétiques sur la Sociologie, dans la Revue philos. de France et de l'Etranger, avril 1880, p. 374.

Chapitre Cinquième

L'IDÉE DE NATIONALITÉ DANS LE JUDAÏSME

I.

Economie morale de l'homme.

L'individu, la nation, l'humanité, tels sont les trois degrés du développement de la nature humaine sur notre terre. D'après la Bible, ils sont parcourus successivement dans les deux sens, par un double mouvement de descente et d'ascension. L'humanité personnifiée et concentrée d'abord en Adam donne naissance aux patriarches des diverses nations et ceux-ci à la multitude des individus. Cette première évolution accomplie, une autre commence; les individus, se groupant de plus en plus, constituent des nations, et les nations à leur tour tendent toujours davantage à rétablir entre elles les liens de l'humanité.

On voit ainsi que l'idée intermédiaire qui sert à joindre l'individu à la nation, et la nation à l'humanité en général est celle de l'unité originaire en Adam. Elle nous explique non seulement l'unité fondamentale de la nature humaine et l'unité synthétique ou collective du genre humain unifié et l'effort continu vers cette unification, mais encore les variétés nationales elles-mêmes, Adam représentant, soit qu'on veuille voir en lui un personnage mythique, soit qu'on admette son existence historique, l'unité d'origine qui se fractionne dans ses divers éléments pour se reconstituer finalement dans le second Adam ou le Messie. C'est ce qu'expriment par anagramme les trois lettres du mot Adam en hébreu (1); Adam,

(1) אדם דוד משיח D'après la Kabbale, c'est Adam qui se réincarne en David et doit se réincarner encore en la personne du Messie. On sait que le nom de second Adam a été donné à Jésus.

David, le Messie, l'état initial de l'humanité et l'unité finale des races.

Voilà la loi de l'évolution anthropologique. Nous en retrouvons des traces ailleurs que dans les croyances bibliques, mais alors cette idée a l'apparence d'une importation étrangère et surtout elle manque de consistance, parce que la prémisse indispensable, la foi à l'unité d'origine dans l'Adam primitif sans laquelle on ne s'expliquerait pas le mouvement d'unification de l'humanité, lui fait généralement défaut.

Cette loi s'observe dans l'ordre théologique comme dans l'ordre ontologique et l'on peut remarquer dans celui-là un parallélisme historique et réel des plus importants avec l'évolution humaine. L'idée de Dieu suit le même sort que l'humanité dans ses divers degrés de développement. A l'unité humaine primordiale en Adam correspond la première conception monothéiste; dans celle-là nous avons le germe de la véritable humanité, dans celle-ci, celui de la vraie religion. La division des humains en nations succède à l'unité primitive; c'est alors le morcellement, la multitude sans cohésion, l'isolement et les haines nationales du monde ancien. Il était naturel que cet état entraînât le fractionnement polythéiste de l'idée de Dieu, dont les divers éléments ou attributs se trouvent alors séparés, chaque nation en emportant un avec elle, pour en faire son dieu, son génie, sa religion particulière. Le mouvement de reconstitution de l'humanité, le retour à l'unité adamique se produit enfin et à cette nouvelle étape de l'évolution humaine correspond la reconstitution de l'idée monothéiste élaborée par le travail historique de toute l'humanité et dont chaque nation aura spécialement cultivé une partie. L'humanité évoluée, qui est elle-même la synthèse du monde des nations, reconstitue la fusion des diverses conceptions de Dieu. L'unité de Dieu universellement reconnue apparaît comme le résultat final de l'unité humaine et les Prophètes ont raison, même au simple point de vue du développement historique, quand ils font coïncider les deux événements. On peut dire qu'il y a là au fond une seule et même évolution considérée alternativement du côté extérieur et social et du côté intérieur et idéal.

Au-dessus de l'une et de l'autre, l'évolution ontologique, qui en est le modèle, présente les mêmes phases et celles-ci se renouvelleront, selon leur nature spéciale, dans tous les ordres de l'univers. En effet, nous trouvons dans la loi des êtres les trois degrés

qui répondent à ceux que nous avons constatés dans le développement de l'homme au moral comme au physique: unité primitive, évolution émanatiste et unité finale ou synthèse. Ce triple développement ontologique, théologique et anthropologique dont nous avons tracé la loi peut donc se résumer ainsi: l'être humain ou Adam primitif représente l'unité initiale des races et la première conception monothéiste; l'évolution émanatiste, le fractionnement polythéiste et la division du monde en nations distinctes forment la seconde étape, la troisième est constituée par l'harmonie du fini et de l'Infini, la synthèse religieuse aboutissant au vrai monothéisme et l'unité humaine finale. S'il est permis de voir là une analogie, nous dirons que c'est ainsi que l'Intelligence infinie, universelle, ayant créé le monde dont notre système solaire est une petite partie, celui-ci a donné naissance aux créations diverses parmi lesquelles figure notre terre et la création terrestre aboutit finalement à l'homme, intelligence créée, finie, mais qui prend connaissance de l'univers dans son ensemble. N'y a-t-il pas, à ce dernier moment, comme un retour à l'Intelligence initiale qui a imprimé au cosmos son premier mouvement?

II.

De la conscience sociale universelle.

§ 1.

Notre point de départ pour nos études ultérieures, c'est que l'homme et la nation ont pour centre d'unité l'Adam biblique. Si nous considérons la nation détachée du tronc commun, nous voyons que le lien de son unité historique est le patriarche ou chef de lignée, tandis que son unité idéale, son âme est dans le *Sar* ou génie céleste dont nous avons déjà parlé. Celui-ci a lui-même ses racines dans un des attributs divins dont il est la réalisation supérieure, chacune de ces réalisations étant à son tour le *Sar* de celle qui vient immédiatement après elle.

Les nations s'unifient entre elles historiquement en Adam, psychologiquement dans la *Schechina*, le divin dans le monde, qui est le centre de toutes les âmes, et idéalement dans le Verbe ou Logos qui est le monde intelligible. Il en résulte de graves et nombreuses conséquences. Chaque nation représentant une idée particulière a

par là même sa raison d'être; son existence est légitime, son droit inviolable et il faut ajouter que son perfectionnement rentre dans l'ordre cosmique et dans les desseins de la Providence. Enfin le but auquel tend la constitution des nationalités paraît être leur organisation définitive dans une unité ou harmonie finale, évolution que l'on peut constater d'ailleurs dans les différentes parties de la nature. La perfection de l'ensemble croît en effet en proportion de celle des parties. « Le développement de la vie dans diverses directions, écrit M. Nogel, est une loi naturelle dans le monde physique et dans le monde moral et plus l'humanité se développera en nationalités différentes susceptibles de civilisation et animées de nobles tendances, plus facilement sera résolu le problème de perfectionnement général de la race humaine (1). »

On va entendre une appréciation des conceptions d'Auguste Comte à ce sujet et l'on ne pourra manquer d'être frappé de la grandeur des idées juives, en constatant que l'hébraïsme a devancé de tant de siècles le philosophe positiviste. « La reconnaissance de l'humanité comme un tout organique à l'égard duquel chaque individu soutient des rapports définis et doit remplir certains devoirs, dépasse à quelque égard même l'idée chrétienne de l'humanité considérée comme une famille de frères. Dans le christianisme comme dans les religions antérieures, l'obligation morale à l'égard d'autrui est plus ou moins subordonnée au salut de l'individu, tandis que pour Auguste Comte l'amour universel est le premier principe d'action fondé sur les droits du grand être qui contient ceux de chacun de ses membres individuels (2) ».

On a fait remarquer avec raison à ce propos qu'il faut s'en tenir à la distinction de deux sortes d'organismes: les organismes intermédiaires doués de sensation collective et les organismes supérieurs dont chaque partie possède à la fois la conscience du moi et la conscience du tout, si bien que comme la monade de Leibnitz (mais monade ouverte et non fermée), elle est vraiment le miroir de ce petit univers qui subsiste tant par sa volonté propre que par celle de tous les autres. C'est donc en définitive dans les membres mêmes de la société qu'existe la conscience de l'organisme social et du contrat social, conscience plus ou moins claire d'ailleurs et qui va s'exaltant dans les intelligences supé-

---

(1) *Revue Scientifique*, 1875, p. 677.

(2) *Revue philosophique*, ann. 1885, p. 337.

rieures [1]. Nous ferons simplement observer qu'il paraît inadmissible que la conscience que chaque membre de la société acquiert de l'organisme social épuise toute la conscience de cet organisme, car nous aurions alors autant de consciences complètes du même organisme social qu'il y a d'individus. Comment la chose serait-elle possible, puisque l'individu n'est qu'une infime partie de cet organisme? Nous objectera-t-on qu'il n'y a aucune preuve de l'existence d'une conscience sociale universelle? A cela nous répondrons que la preuve est dans les effets que nous apercevons. S'il n'existait pas une unité idéale directrice de tout l'organisme social, on ne verrait point, selon le mot de M. Mamiani « cette conspiration ininterrompue de tous ses membres vers l'organisation de la vie universelle, qui est le grand miracle de la physiologie ».

Enfin, la conscience de l'organisme social que chaque membre possède n'est point celle de la société elle-même en général, ce qu'il est absurde de supposer, le même être ne pouvant se sentir partie et tout à la fois; c'est simplement la conscience de lui appartenir, d'être membre du tout. Ce qui distingue les hommes supérieurs, ce n'est pas seulement une plus grande force, une plus grande intensité de ce sentiment individuel, mais encore une étendue plus considérable de conscience, car ils forment des parties plus compréhensives du corps social, en embrassant pour ainsi dire un plus grand nombre de leurs semblables. De degré en degré l'imagination arrive ainsi à concevoir un être, quel qu'il soit d'ailleurs, en qui l'humanité a pris conscience d'elle-même dans sa totalité. De même que chaque nation particulière a son *Sar*, qui est son génie ou esprit et qui réalise son unité, de même le monde des nations, l'humanité dans son ensemble a une âme, une vie qui lui est propre et qui fait d'elle un organisme vivant. Celui-ci se développe d'après ses lois spéciales qui sont les lois de l'histoire. C'est ainsi que des intelligences supérieures comme Schelling, Krause, Herbert Spencer envisagent l'humanité. « Tous les peuples, dit M. Mamiani, concourent d'une façon plus ou moins consciente, malgré leurs rivalités et leurs luttes, à la constitution de l'unité organique des nations, doctrine nouvelle qui forme la vraie et inébranlable base de la philosophie de l'histoire [2].

---

(1) Ibid. V. Fouillée, Vue synthétique sur la sociologie, p. 387.

(2) Confessioni di un metafisico, tomo II, libro V.

§ 2.

Hartmann dit quelque part que si la logique immanente est absolument nécessaire pour le développement historique, il est prouvé également par cela même qu'elle est également indispensable pour le développement individuel, puisque l'individu organique est composé d'individus d'un ordre inférieur, précisément de la même manière que le peuple ou l'Etat sont composés d'individus d'un ordre bien plus élevé et puisque les premiers exigent une raison directrice aussi bien que ces derniers. On a objecté à cela qu'il y a une grande différence entre l'idée d'organisme et celle d'humanité, la première supposant la fatalité et l'autre la liberté, et que pour cette raison il y a, dans l'organisme, développement harmonieux et simultané de toutes les parties, ce qui ne semble pas se vérifier dans l'humanité. « Si l'on admet par analogie, écrit M. Carreau, que les nations sont les organes d'un vaste corps qui est l'humanité, il faudra concevoir que certains de ces organes sont à peine à la première phase de leur croissance, que d'autres se sont arrêtés dans leur évolution, que d'autres encore rétrogradent; que ceux-ci sont dans l'adolescence, ceux-là dans l'âge mûr, quelques-uns enfin tout près de la vieillesse [1] ».

Il ne faut pas oublier toutefois que les différences signalées dans le développement des organes ne sont que l'effet de la nature libre de ce même développement de l'humanité. La liberté peut troubler momentanément l'évolution harmonieuse et synchronique des parties, mais elle ne peut en aucune façon compromettre le résultat final assuré d'avance par la tendance au progrès, innée chez l'homme. Or, ce résultat final, cette humanité idéale, produite par les développements plus ou moins irréguliers qui l'auront précédée, consacrera l'unité entre les nations et l'histoire de tous les peuples y devra entrer comme élément, chacun d'eux ayant joué un rôle spécial dans l'évolution du genre humain. Il faut ajouter aussi que si certaines nations vieillissent, tandis que d'autres demeurent jeunes et d'autres encore à l'état d'enfance, ce sont moins les peuples eux-mêmes, simples organes et instruments de transmission, qu'il importe de considérer, que les principes qu'ils représentent et qui durent plus qu'eux; car il arrive souvent qu'après

[1] Revue des Deux Mondes, 1875, p. 575.

la décadence des nationalités qui les avaient reçues et gardées tout d'abord, ces idées passent ensuite en d'autres mains plus capables de conserver le dépôt. Dans l'histoire de l'humanité, il en est donc des peuples comme des molécules dans les corps organisés qui, après avoir rempli leur tâche pendant un certain temps, cèdent la place à d'autres qui viennent poursuivre leur œuvre.

L'unité du genre humain n'est point encore achevée, mais elle est en train de se réaliser et les anomalies qu'on peut encore signaler présentement sont justement les imperfections du grand corps social. Pour l'hébraïsme, la nation avec sa mission, sa vie propre, est l'anneau intermédiaire qui rattache l'homme, l'individu, à l'humanité future constituée enfin dans son unité définitive. Cette humanité n'est donc pas pour lui la multitude inorganique des individus, mais l'unité organique des nations. On sait que dans le christianisme au contraire, c'est l'autre conception qui prévaut.

Nous trouvons dans Cicéron cette idée capitale d'une société qui s'étend au-delà de l'humanité, idée qui répond à l'harmonie de l'homme avec l'univers d'après l'hébraïsme, et aussi celle des rapports avec l'Intelligence universelle, c'est-à-dire avec Dieu: « La raison, dit-il, source du devoir et du droit est commune à tous les hommes; c'est le fondement naturel d'une société universelle, dans laquelle l'échange mutuel des services et des bienfaits est nécessaire à la conservation et au perfectionnement de chacun; organisme admirable dans lequel la vie passe d'un membre à l'autre pour le bien commun, dans lequel chacun se sent vivre et opérer en tous et tous en chacun; ville immense gouvernée et conservée par une seule législation, celle de la raison, ville non circonscrite par les frontières d'une nation, ni par les bornes de l'humanité, mais étendue à tous les êtres rationnels dont fait partie Dieu lui-même, car entre lui et l'homme, il y a cette ressemblance et cette différence que l'un fait partie de l'Intelligence et l'autre est l'Intelligence universelle, que l'un a en soi une étincelle du divin tandis que l'autre en est le principe et le répand dans le monde [1] ».

Que l'unité organique de l'humanité soit constituée par les nations ou par les individus, cette conscience sociale universelle est pour l'hébraïsme un fait qu'on ne saurait mettre en doute. Elle vit et agit sous la diversité des races et des idées qu'elles repré-

---

[1] V. Philosophie des Ecoles italiennes. Ann. x, févr. 1879, p. 299.

sentent; elle réalise l'unité de l'humanité future comme le Logos, l'Adam divin, réalise l'unité des idées. Le livre de la Genèse, en nous représentant tous comme membres d'une même famille primitive, et les Prophètes, en annonçant l'unité finale du genre humain, nous ont laissé entrevoir l'existence de cette conscience universelle que la théosophie hébraïque a proclamée ensuite, puisque d'après elle le corps d'Adam contenait dans ses différentes parties tous les individus et tous les peuples qui se sont diversifiés selon la nature de chaque membre, en maintenant cependant, malgré tout, leur unité idéale qui répond à l'unité matérielle du corps du premier homme. On sait que le Zohar compare Israël au cœur de l'humanité, tandis que les autres nations en représentent les divers membres. Sénèque a dit aussi: *Omne hoc quod vides unum est, membra sumus corporis magni.* Mais pour la Kabbale, ce n'est pas seulement le corps d'Adam, c'est son âme qui renfermait toute l'humanité à venir. Quant à l'unité organique des idées, on en saisit toute l'économie si l'on se souvient que les *Sarim* qui les personnifient sont, pour l'hébraïsme, à la fois les ministres de la cour céleste — d'où découle cette idée que les peuples descendent historiquement d'un même ancêtre — les différentes parties de la *Schechina*, du divin dans le monde, ce qui unit toutes les nations comme les diverses parties du corps d'Adam et enfin, les éléments du Logos, en sorte que l'humanité tout entière se fond pour ainsi dire idéalement en une conscience unique.

La Kabbale a figuré tout cela dans un *illan* ou arbre généalogique, représentation graphique des *sephirot* à chacune desquelles est rattaché un des grands peuples de l'histoire, l'Egypte, Babylone, les Perses, les Mèdes, la Grèce, la Rome païenne, puis chrétienne, et l'Islam [1]. C'est comme un tableau en abrégé de toute la philosophie de l'histoire.

III.

Du droit international d'après l'hébraïsme.

La notion de nationalité n'est point pour l'hébraïsme une simple conception philosophique ou théologique, c'est un sentiment dont la vivacité n'a, croyons-nous, nul besoin d'être démontrée. Il est au contraire si manifeste et si ardent que les religions rivales et

[1] V. le commentaire sur le Zohar Mikdasch Melech, tome I, p. 39.

la critique indépendante tour à tour l'ont accusé bien des fois d'être excessif et exclusif. Ce que l'on n'a pas suffisamment remarqué toutefois, c'est que ce sentiment ne se sépare jamais chez les Juifs de celui de l'humanité. Cette idée d'un savant anthropologiste que le développement de l'humanité en nationalités distinctes hâtera le perfectionnement général de la race humaine est authentiquement juive.

D'ailleurs, le seul fait pour le judaïsme d'avoir été sinon une nationalité en lui-même, du moins le fondateur, l'organisateur, la raison d'être d'une nation, prouve déjà la valeur que ce sentiment devait avoir à ses yeux. Ses croyances les plus chères reconnaissent solennellement le droit sacré des peuples. Ne proclame-t-il pas que la Providence divine s'exerce indistinctement sur toutes les fractions de l'humanité, que Dieu est le juge universel des nations aussi bien que des individus et qu'elles ne périssent que par leur faute, qu'une même justice régit Israël et tous les autres peuples, que tout attentat contre l'indépendance nationale est un crime que le souverain Juge punit, parce que s'Il est le rédempteur d'Israël, Il se glorifie aussi d'être le sauveur de toute nation opprimée et que s'Il défend son peuple contre les attaques de ses ennemis, Il lui prescrit aussi de respecter les frontières des autres Etats? Il y a incontestablement dans toutes ces doctrines le fondement et la consécration du droit international.

Si l'existence du sentiment patriotique chez les Juifs est si évidente qu'il serait superflu de s'étendre plus longuement sur ce sujet, il convient cependant de l'analyser et d'en rechercher les éléments constitutifs. On a peine à croire que l'on puisse trouver dans l'un des plus anciens documents du livre de la Genèse la notion fondamentale de nationalité avec ses conditions de réalisation et que tout cela s'accorde parfaitement avec ce que l'ethnologie et la sociologie nous enseignent aujourd'hui; il en est pourtant ainsi. Après avoir énuméré les descendants de Noé, le texte sacré ajoute, avec une manifeste insistance pour Japhet: « C'est par eux qu'ont été peuplées les îles des nations, selon leurs terres, selon la langue de chacun, selon leurs familles, selon leurs nations » (1) et pour les enfants de Cham et de Sem: « Ce sont là les fils de Cham, ce sont là les fils de Sem selon leurs familles, selon leurs langues, selon leurs pays, selon leurs nations » (2). Ce

(1) Genèse, x, 5.
(2) Ibid., x. 20, 31.

n'est point là une formule insignifiante. Nous trouvons dans ce passage l'exposé des trois éléments qui constituent nécessairement une nation: la race, la langue, la patrie, les deux premiers étant fondés sur la nature physique ou morale de l'homme, tandis que le troisième est le résultat de l'œuvre humaine et le couronnement des deux autres. Ce dernier apparaît plus nettement encore dans ce passage du cantique de Moïse: « Quand le Très-Haut donna aux nations leur héritage, quand il divisa les enfants des hommes, il fixa les frontières des peuples [1] ». Raschi le commente en disant: « Lorsque Dieu partagea la terre entre les peuples, il donna à chaque nation séparément des frontières distinctes, afin qu'elle ne pût plus se confondre avec les autres ».

Il nous semble que ce texte laisse entendre assez clairement que la séparation et la dispersion des peuples a eu lieu précisément en vue de la constitution des nationalités. Lors donc que Dieu dit aux premiers hommes: « Remplissez la terre et subjuguez-la, croissez, multipliez et remplissez la terre », la distinction des nations était déjà comprise dans le dessein primitif du Créateur et devait nécessairement résulter de l'accomplissement de ce devoir imposé à l'homme et de la réalisation des promesses divines, puisque les différences de climats, les diverses conditions physiques ne pouvaient manquer de produire des variétés du type humain. Notre globe allait en effet servir à l'humanité comme les corps servent aux âmes, celles-ci déterminant par leur diversité les particularités de caractères, la physiologie des tempéraments et leurs rapports avec le monde. Paul, dans son discours aux Athéniens, se fait l'écho des doctrines de l'hébraïsme, lorsqu'il dit: « Dieu a voulu que tous les hommes, sortis d'un seul sang, habitassent sur toute la surface de la terre, ayant déterminé la durée des temps et les bornes de leurs demeures [2] ».

IV.

La famille humaine.

§. 1.

Il existe, d'après l'hébraïsme, un nombre déterminé de nationalités, ou pour mieux dire de races; c'est celui de soixante-dix. Ce nombre, qui se rencontre fréquemment chez les Rabbins, est

[1] Deutéronome, XXXII, 8.
[2] Actes, XVII, 26.

d'origine biblique. La liste des nations issues de Noé et que le livre de la Genèse énumère s'élève à soixante-dix. C'est aussi le chiffre auquel fait allusion le passage du cantique de Moïse que nous avons cité plus haut: « Il fixa les frontières des peuples d'après le nombre des enfants d'Israël (1) ».

Ce nombre déterminé de nationalités indique une conception théorique, une organisation idéale, quelle que soit d'ailleurs la signification du chiffre des enfants d'Israël dont il est question dans ce texte de Moïse. On sent qu'il y a là quelque idée grandiose sur la constitution de la famille humaine et ses rapports avec Israël. Plusieurs interprétations de ce passage ont été proposées par les commentateurs: la plus plausible, à notre avis, est celle qui y voit le nombre de soixante-dix auquel s'élevaient les enfants de Jacob, qui, avec leur père, descendirent en Egypte. Le texte sacré insinue par là le caractère représentatif des fils d'Israël, au point de vue religieux, vis-à-vis des autres nations, ces soixante-dix chefs de famille israélites devenant ensuite les représentants religieux de soixante-dix races ou nations de la terre. C'est sans doute pourquoi ce chiffre est resté systématique dans le judaïsme. Le premier conseil suprême institué par Moïse en Israël et plus tard le Sanhédrin étaient composés chacun de soixante-dix membres (2), et de même que Jacob était à la tête des soixante-dix Israélites descendus en Egypte et le prince ou Nasi à la tête du Sanhédrin, de même à la tête des soixante-dix races ou nations du globe se trouve Israël, descendant de Sem à qui a été promise la direction religieuse de ses frères, ceux qui s'abriteraient sous ses tentes, selon l'expression biblique, devant adorer le même Dieu que lui. Un verset de la prophétie de Balaam semble faire allusion à la fois au nombre déterminé des nations, à leur organisation et à la place spéciale réservée à Israël en dehors du total des races de la terre: « Je le vois du sommet des rochers, je le contemple du haut des collines: C'est un peuple qui a sa demeure à part et qui n'est point compté parmi les nations (3) ».

Ces peuples, dont le nombre est fixé par la Providence divine,

(1) Deutéronome, XXXII, 8.

(2) Ce chiffre a été porté parfois à 72. La Mischna parle de 72 anciens à propos de l'installation de R. Eléazar, fils d'Azaria, comme Nasi. Le nombre des Israélites descendus en Egypte s'élève d'ailleurs à 72 en y comprenant Jacob et Joseph.

(3) Nombres, XXIII, 9.

sont solidaires les uns des autres au sein de l'humanité comme le sont tous leurs membres dans leur propre existence individuelle. Le bien et le mal sont communs à tous, car le bien comme le mal sont répercutés dans l'unité idéale, dans le *Sar*, qui, nous l'avons dit, en jouit ou en souffre comme en jouit et en souffre en lui toute la collectivité nationale ou humaine. Quand les Rabbins ont dit que tous les membres de la communauté d'Israël sont solidaires les uns des autres, quand Moïse proclame, avec un courage que peut seule donner la conscience de la vérité, que Dieu punit les péchés des pères sur leurs enfants et leurs petits-enfants, ils n'ont fait qu'énoncer un principe fondamental, celui de la solidarité humaine qui n'était nullement reconnu de leur temps et qui aujourd'hui encore, quoique enseigné par la science, est bien loin de porter tous ses fruits.

Chaque peuple ayant un caractère particulier et représentant une idée distincte a, sur la terre, un champ d'activité propre dans lequel son génie doit se développer et tous ensemble, liés les uns envers les autres par la communauté de but et de devoirs, coopérant à l'épanouissement et au perfectionnement de la vie sur notre globe et à la constitution de cette humanité idéale dont ils sont les éléments nécessaires et providentiels. Malgré les différences ethniques voulues par Dieu dès le commencement, ils rentrent donc tous dans un plan unique et cette solidarité prend, dans l'esprit du judaïsme, une forme qui exprime de la façon la plus parfaite l'idée d'organisme humain. En effet, le type auquel correspond pour l'hébraïsme le monde des nations qui se partagent la terre, c'est le type de la famille. Cela ressort d'une manière évidente de tous les monuments bibliques et rabbiniques.

Cette conception d'une famille humaine remonte probablement à une haute antiquité, l'homme ayant été amené à considérer la Cause invisible de son être comme son père et la nature qui le nourrissait comme sa mère et à se regarder lui-même comme le fils de l'un et de l'autre. Dieu, la Nature et Adam forment une véritable famille, famille sacrée qui est l'image de deux autres : le Dieu transcendant, l'Idéal ou Logos et la *Schechina* ou Immanence divine, et plus haut encore, au sein de la Divinité elle-même, l'Intelligent, l'Intelligence et l'Intelligible. Cette notion d'une famille composée de la Cause invisible, de la Nature et de l'homme, notion si simple qu'elle se présentait spontanément à l'esprit, est la base de toutes les conceptions analogues qui remplissent les théogonies

de tous les peuples anciens et, ce qui nous intéresse davantage, la théosophie kabbalistique elle-même avec son *Tipheret* ou démiurge, la *Schechina* et ses Adam et Eve, les deux Chérubins, fils de l'un et de l'autre. L'idée générale qui embrasse le ciel et la terre, s'est circonscrite ensuite, en passant de l'humanité dans son ensemble aux groupements humains qui s'appellent les nations, au monde ethnique en un mot dans lequel les divers peuples deviennent alors les enfants de Dieu, le Père universel, et sont par conséquent les uns vis-à-vis des autres, des frères.

Enfin si Dieu et l'humanité constituent une famille, il en résulte que la demeure de cette famille, c'est le monde où Dieu habite à côté de ses enfants. On peut citer à l'appui de cette conception des textes nombreux. « Ainsi parle l'Eternel, s'écrie le prophète Isaïe: le ciel est mon trône et la terre mon marchepied. Quelle maison pourriez-vous me bâtir et quel lieu me donneriez-vous pour demeure? (1) » C'est donc vraisemblablement dans ce sens qu'il faut comprendre le temple ou *échal* dont le fils d'Amos parle dans la célèbre vision du sixième chapitre et dont la maison de Dieu à Jérusalem n'est que l'image en petit. Cette dernière appellation se retrouve d'ailleurs avec cette signification dans la bouche même de Dieu, lorsque le Seigneur exalte la supériorité d'inspiration de Moïse sur tous les autres prophètes: « Il n'en est pas ainsi de mon serviteur Moïse. Il est le fidèle de toute *ma maison*. Je lui parle bouche à bouche, je me révèle à lui sans énigmes (2) ». Quelle est cette maison? demande Maïmonide. C'est la création tout entière, l'univers, la totalité des choses existantes (3). La conception même cosmologique du ciel et de la terre se prêtait à cette interprétation. En effet, les cieux dans la Bible sont un pavillon dont la terre est le sol et tous deux forment ensemble l'ancienne tente israélite, la tente même de Moïse, le Tabernacle du désert où l'on a vu avec raison une image de l'univers. Dans les Proverbes le mot se retrouve avec la même acception: « La Sagesse a bâti sa maison; elle a taillé ses sept colonnes (4) ». En divers autres passages des Ecritures le sens de société, état, royaume, est donné également à cette expression.

---

(1) Isaïe, LXVI, 1.
(2) Nombres, XII, 7.
(3) כלל המציאות
(4) Proverbes, IX, 1.

On a donc fait preuve d'une méconnaissance absolue de la doctrine juive, lorsqu'on a prétendu que le nom de Père appliqué à Dieu a été mis pour la première fois dans la bouche des hommes par le christianisme. L'Evangile en cela, comme presque toujours, n'a été que l'écho de l'antique voix des Prophètes et des Docteurs d'Israël. Dans la maison de Dieu qui est l'univers, l'Eternel est père sur la terre comme dans le ciel. Il est le père des hommes aussi bien que des anges qui se nomment ses enfants, les fils de Dieu. Pour nous montrer la vénération dont nous sommes redevables envers Dieu, le prophète nous parle du respect que l'enfant doit à son père: « Un fils, dit-il, honore son père, et un serviteur son maître. Si je suis père, où est l'honneur qui m'est dû? Si je suis maître, où est la crainte qu'on a de moi? dit l'Eternel des armées (1) ». David appelle Dieu « le père des orphelins (2) ». Ailleurs l'amour de Dieu pour ceux qui le craignent est comparé à l'amour du père pour ses enfants. « L'Eternel châtie celui qu'il aime, lisons-nous dans les Proverbes, comme un père l'enfant qu'il chérit (3) ». « O Eternel, s'écrie Isaïe, tu es notre père! » et afin que l'on ne croie point qu'il s'agit d'Israël seulement, il ajoute: « Nous sommes l'argile et c'est toi qui nous a formés, nous sommes tous l'ouvrage de tes mains (4) ».

La comparaison prend parfois des accents de tendresse inconnus même au christianisme, réputé la religion de l'amour, car Dieu n'est plus seulement appelé un père, mais une mère. « Pareil à l'aigle qui éveille sa couvée, dit Moïse, qui voltige sur ses petits, déploie ses ailes, les prend, les porte sur ses plumes, l'Eternel seul a conduit son peuple (5) » et Isaïe dit, imitant ce langage: « Comme des oiseaux déploient les ailes sur leur couvée, ainsi l'Eternel des armées étendra sa protection sur Jérusalem, il protégera et délivrera, il épargnera et sauvera (6) » et ailleurs: « Sion disait: l'Eternel m'abandonne, le Seigneur m'oublie. Une femme oublie-t-elle l'enfant qu'elle allaite? N'a-t-elle pas pitié du fruit de ses entrailles? Quand même elle l'oublierait, moi je ne t'oublierai point (7) ». Et quoi

(1) Malachie, I, 6.
(2) Ps. LXVIII, 6.
(3) Proverbes, III, 11.
(4) Isaïe, LXIV, 8.
(5) Deutéronome, XXXII, 11.
(6) Isaïe, XXXI, 5.
(7) Ibid. XLIX, 14. 15.

de plus doux que cette parole du même prophète: « Vous serez portés sur les bras et caressés sur les genoux. Comme un homme que sa mère console, ainsi je vous consolerai; vous serez consolés dans Jérusalem [1] ».

§ 2.

Nous venons de voir l'idée que le judaïsme se fait de la paternité divine; nous allons établir maintenant qu'il considère tous les hommes comme les enfants de Dieu. On a déjà remarqué, à propos du titre de fils de Dieu donné à Jésus, qu'il était dans la tradition hébraïque de donner aux hommes les plus éminents cette glorieuse appellation. C'est ainsi qu'il est dit de Salomon: « Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils [2] ».

Les peuples sont pareillement nommés les fils de Dieu et si les premiers exemples que nous allons citer concernent spécialement Israël, nous n'aurons pas de peine à en trouver d'autres dans lesquels ce titre affectueux est étendu à tous les peuples, même aux païens. On se souvient de cette tendre parole du Deutéronome: « Vous êtes les enfants de l'Eternel, votre Dieu [3] » et de cet autre passage du même livre: « Tu as vu que l'Eternel, ton Dieu, t'a porté comme un homme porte son enfant pendant toute la route que vous avez faite [4] ». Dans son dernier cantique, Moïse s'adressant à Israël s'écrie: « N'est-Il pas ton père, ton créateur? N'est-ce pas Lui qui t'a formé et qui t'a affermi [5]? » Et Isaïe dit à son tour: « C'est bien Toi qui es notre père, car Abraham ne nous connaît pas et Israël ignore qui nous sommes; c'est Toi, Eternel, qui es notre père, qui, dès l'éternité, t'appelles notre sauveur [6] ». Ce dernier texte n'est-il pas particulièrement remarquable par l'insistance avec laquelle le prophète semble ne vouloir reconnaître comme véritable père d'Israël que Dieu seul à l'exclusion des patriarches, ce qui confond pour ainsi dire le peuple juif avec toutes les autres nations vis-à-vis de la commune paternité de Dieu?

---

(1) Ibid. LXVI, 12. 13.
(2) II Samuel, VII, 14.
(3) Deutéronome, XIV, 1.
(4) Ibid. I, 31.
(5) Ibid. XXXII, 6.
(6) Isaïe, LXIII, 16.

Mais voici maintenant un passage très frappant de Jérémie dans lequel tous les peuples sans exception sont appelés les enfants de Dieu, Israël n'étant plus alors considéré que comme un membre de la grande famille humaine. Voici en quels termes le prophète fait parler le Seigneur : « Je disais : Comment te placerai-je parmi mes enfants en te donnant un pays de délices, un héritage, le plus bel ornement des nations (1) » ? Le texte a si bien le sens que nous indiquons que Raschi, tout en vivant au Moyen-Age, dans un milieu qui n'était certes point fait pour inspirer aux Juifs des sentiments de bienveillance universelle, le commente par ces paroles : « Toi, ma congrégation, mon peuple, comment te placerais-je parmi mes autres enfants, te mêlant avec les Gentils ? » Cette idée que tous les peuples sont les enfants de Dieu est donc commune et légitime dans le judaïsme et un autre commentateur, Kimchi, qui ne vivait pas dans des circonstances plus favorables, dit à propos du passage d'Isaïe, *Un pays peut-il naître en un jour* (2) : « C'est moi qui fais naître les peuples (3) ».

Prétendra-t-on que la qualification de premier-né donnée à Israël, titre que Moïse proclame solennellement quand, parlant à Pharaon au nom de l'Eternel, il lui dit « Israël est mon fils, mon premier-né (4) », apporte une atténuation à cette croyance à l'universelle paternité de Dieu ? Nous croyons pouvoir affirmer au contraire qu'elle en est la consécration et le couronnement. Ce titre de premier-né suppose en effet l'existence d'autres peuples également enfants de Dieu ; il éveille en outre précisément l'idée d'une famille, d'une organisation domestique et il doit par conséquent s'entendre dans le sens de prêtre familial, le premier-né dans la famille israélite et dans la société ancienne en général étant chargé d'une mission sacerdotale à l'égard de ses frères. Cette place particulière accordée à Israël n'est donc pas, comme on l'a trop souvent reproché aux Juifs, un égoïste privilège ; c'est le complément religieux, nécessaire à la constitution de la grande famille humaine.

---

(1) Jérémie, III, 19.

(2) Isaïe, LXVI, 8.

(3) אני הוא המוליד גוים

(4) Exode, IV, 22.

V.

La fraternité des peuples.

Une autre conséquence importante découle de cette conception d'une famille des nations dont Dieu est le père commun et parmi lesquelles Israël est le premier-né : c'est que tous les peuples sont frères. Si cette idée a triomphé dans le judaïsme, il faut reconnaître que c'est en dépit de mille influences hostiles, ce qui prouve la puissance de la doctrine qui est parvenue à s'établir malgré tant d'obstacles.

Nous voyons que Moïse envoie à Edom des messagers chargés de lui dire : « Ainsi parle ton frère Israël [1] ». Et ailleurs il fait aux Hébreux cette recommandation : « N'abhorre point l'Edomite car il est ton frère [2] ». On objectera peut-être qu'il y a là un souvenir des liens du sang qui rattachaient Jacob à Esaü dont Edom est le descendant. Mais Ezéchiel appelle Sodome la sœur d'Israël. Serait-ce simplement parce qu'ayant toutes deux péché, elles méritent d'être confondues dans une même réprobation ? Que dira-t-on alors d'Amos qui nomme tous les peuples païens des frères et reproche à ceux qui commettent contre les autres des injustices d'oublier le lien fraternel qui les unit ? Il y a même un psaume, tout rempli vraisemblablement des plaintes d'Israël en butte à la haine et aux persécutions des autres nations, dans lequel nous trouvons ces mémorables paroles : « Je publierai ton nom parmi mes frères, je te célébrerai au milieu de l'assemblée [3] ». De quels frères s'agit-il ici ? Ce sont évidemment les autres peuples et la preuve, c'est que nous lisons quelques versets plus loin : « Toutes les extrémités de la terre penseront à l'Eternel et se convertiront à Lui ; toutes les familles des nations se prosterneront devant ta face. Car à l'Eternel appartient le règne et la domination sur les nations ». Et le même psaume se termine par la promesse que l'apostolat d'Israël auquel il vient d'être fait allusion sera couronné de succès : « On parlera du Seigneur à la génération future ; quand

---

(1) Nombres, XX, 14.

(2) Deutéronome, XXIII, 17.

(3) Psaume XXII, 23.

elle viendra, elle annoncera sa justice; elle proclamera son œuvre au peuple nouveau-né ».

Faisons enfin observer que ce titre de frères donné par Israël aux peuples étrangers est sanctionné par la législation mosaïque, comme on peut le voir par ce passage du Lévitique: « Si ton frère devient pauvre et que sa main fléchisse près de toi, tu le soutiendras; tu feras de même pour celui qui est étranger et qui demeure dans le pays afin qu'il vive avec toi [1] ».

On a objecté que la fraternité des peuples est toute factice et qu'il n'est pas exact de comparer la société humaine à la société familiale, puisque les rapports d'autorité et d'obéissance, qui dans celle-ci sont essentiels, manquent totalement à celle-là, le principe fondamental de la suprême unité sociale étant l'égalité absolue entre toutes les nations. Nous ne croyons pas toutefois que la subordination nécessaire à la famille fasse complètement défaut à la société; elle prend seulement une autre forme et devient le respect du droit naturel, du droit international sans lequel toute relation entre les peuples serait impossible. On ne contestera pas d'ailleurs que dans la société familiale l'autorité réside dans le père en vertu de cette dignité naturelle et non point en raison des qualités qui caractérisent d'autre part la personnalité humaine. C'est Dieu que les enfants vénèrent dans la personne de leur père et c'est Dieu aussi, père de tous les hommes, qui, dans la société des nations, commande aux peuples ce respect des droits de chacun et règle les rapports qui doivent exister entre eux; tout attentat contre ces droits sacrés est un péché contre le ciel, de même que la reconnaissance qu'en font les nations est une soumission implicite à l'ordre providentiel.

---

[1] Lévitique, xxv, 35.

Chapitre Sixième

ORGANISATION DE LA SOCIÉTÉ HUMAINE

I.

Rôle d'Israël dans l'humanité.

Nous venons de voir quelle idée l'hébraïsme se fait de la nationalité et comment tous les peuples constituent, au point de vue juif, une grande famille dont Dieu est le père commun. A quel moment ce monde des nations commence-t-il à exister? Si l'état normal de l'humanité est dans un certain sens, comme nous avons eu l'occasion de le dire, celui qui a précédé l'élection d'Israël, puisqu'il n'y avait pas alors de dualité, nous croyons que cette dualité même qui a résulté de la vocation israélite en face de la gentilité polythéiste, a été comme dans tous les ordres de la nature la source et la condition d'une plus grande fécondité et d'un retour à une unité non plus rudimentaire, homogène, comme il en existe dans les degrés inférieurs de la création, mais harmonique, complexe comme celle des êtres les plus élevés et les plus parfaits.

L'élection israélite marque donc l'instant où le monde des nations est conçu; l'humanité devient alors un véritable organisme en se coordonnant autour de son centre naturel. Le lien qui doit rattacher toutes les parties du grand corps social est créé et c'est le sacerdoce juif. Aussi la naissance d'Israël et son élection sont-elles simultanées, car il est formé uniquement en vue de la mission universelle qu'il a à remplir. Cette mission est la raison d'être du peuple élu et non pas une faveur arbitraire de la part de la Providence. Si le Pentateuque nous parle de l'amour que Dieu a témoigné aux patriarches, il ne nous cache pas non plus que les

Hébreux n'étaient point meilleurs que les autres peuples et que rien en eux ne méritait particulièrement le choix divin. Il ne s'agit par conséquent dans l'élection israélite que d'une aptitude spéciale pour réaliser un jour dans le monde les fins providentielles. Dieu a créé Israël pour servir d'instrument à l'accomplissement de ses desseins et c'est pourquoi la Bible nous répète en maints passages qu'il a été élu avant de naître.

Cela nous explique aussi l'apparition relativement tardive de la Loi et du sacerdoce ou, pour mieux dire, de l'organisation définitive de la Parole créatrice. C'est qu'ici encore la loi du progrès fait sentir sa double action sur la constitution de la société humaine et sur le développement de l'idée initiale, c'est-à-dire sur le côté extérieur comme sur le côté spirituel de l'humanité ainsi qu'aux premiers jours de la création. Elle dirige à la fois l'ordre créatif et l'ordre évolutif. Dans le premier, l'homme apparaît comme la dernière et en même temps la plus parfaite œuvre de Dieu. Dans l'autre, nous voyons l'évolution des germes constitutifs amener dans les règnes végétal et animal la perfection du type spécifique et le développement de la société humaine aboutir à la constitution du sacerdoce d'Israël qui relie entre elles les nations et qui doit réaliser l'unité future de l'humanité. Dans le domaine spirituel, l'évolution de l'idée créatrice produit la Loi du Sinaï et de même que Hegel a pu dire que l'Idée prend conscience d'elle-même dans l'homme, de même nous croyons que l'idée du monde, non pas l'Idée absolue, Dieu le Père, qui la possède dans sa plénitude, mais le Logos, prend conscience de son existence et se manifeste. Cette manifestation n'a pas lieu dans tous les hommes ou dans tel ou tel individu, mais dans l'homme de la révélation, dans le modèle offert à notre méditation, dans un idéal terrestre, un livre dont on ne pénètre jamais complètement les enseignements, mais qui toujours mieux écouté devient de plus en plus intelligible. C'est là ce que les Rabbins ont voulu dire quand ils ont déclaré que sans la Thora les lois mêmes qui règlent les cieux et la terre n'existeraient point (1) ou quand ils ont vu dans le sixième jour de la Genèse une allusion au sixième jour de Sivan, (2) date de la révélation sinaïtique, dans lequel fut vraiment achevée d'après eux l'œuvre de la création.

---

(1) Schabbat, 33a, Pesahim 68b.

(2) Jalkout S. dans *Bereschit* I, 31.

Nous lisons dans le *Schaarè Ora* ces paroles qui résument assez bien tout ce qui précède et qui prouvent que nous ne faisons qu'exposer la doctrine juive authentique : « Il ne convenait pas qu'Israël fût créé, sinon après toutes les autres nations, ce qui est en harmonie avec la nature de la création, car l'homme qui est l'élite des espèces inférieures et en vue duquel tout a été créé n'est apparu que le dernier ; de même vous ne trouverez pas de nation au monde qui soit apparue après Israël ». Il serait plus juste de dire qu'Israël est la dernière nation de l'Orient et que, soit par la date de son apparition, soit par sa position géographique, il a occupé une place intermédiaire entre le monde ancien et le monde moderne, entre les nations orientales et les peuples de l'Occident, de même que par sa religion particulière il sert de passage, de trait d'union entre les uns et les autres. Qu'on se souvienne en effet de ce que nous avons dit de la nature synthétique ou éclectique du dogme hébraïque conciliant, selon la Kabbale, les deux tendances aryenne et sémitique et du rôle spécial que nous avons attribué à ce dogme de s'assimiler par affinité élective toutes les parcelles de vérité éparses dans les diverses religions des Gentils. On reconnaîtra alors que dans le domaine religieux et moral, comme dans l'ordre de l'histoire, Israël est véritablement au centre de la circonférence et que c'est avec raison qu'il a été appelé le cœur de l'humanité. Il forme le point dans lequel celle-ci s'unifie et le moyen par lequel elle s'unit à Dieu que le *Midrasch* appelle le cœur d'Israël. « Où apprenons-nous, dit-il, que Dieu est le cœur d'Israël ? Au psaume qui dit : Le Créateur est mon cœur, Dieu est mon partage pour l'éternité [1] ».

Les Rabbins n'ont pas manqué de signaler cette position centrale occupée par Israël vis-à-vis des Gentils. Ils nous disent que la Palestine est le cœur du monde, Jérusalem le cœur de la Palestine, le Temple le cœur de Jérusalem et enfin que la pierre sur laquelle reposait l'arche d'alliance est le cœur du Saint des saints et par conséquent le centre de l'univers, car, ajoutent-ils, c'est cette pierre qui a servi de fondement à la création du monde entier. La même idée se trouve énoncée non moins clairement dans un *Midrasch*, qui exprime d'une manière touchante les aspirations universalistes du judaïsme : « Rabbi Bérahia commença par ce verset (du Cantique des Cantiques) : *Nous avons une petite sœur*. Quelle

---

[1] Ps. LXXIII, 26.

est, dit-il, cette petite sœur? C'est (la famille) d'Abraham qui de tous ceux qui viennent en ce monde se fit autant de frères [1] ». Ce sont les peuples gentils qui, d'après le *Midrasch*, tiennent ce langage et appellent *petite sœur* la famille d'Abraham. D'autres Docteurs ont dit expressément que les soixante-dix nations de ce monde se rattachent à Abraham et à sa descendance [2].

Un puissant penseur italien, Gioberti, semble avoir eu une admirable intuition de la doctrine juive, lorsqu'il a écrit cette parole que nous citons comme un résumé de cette même doctrine: « Israël est le noyau de l'unification du genre humain [3] ». Voilà pourquoi les Rabbins ont donné à Israël le nom d'Adam par excellence, car, ont-ils dit, c'est par lui que l'individualité d'Adam reparaît et c'est en se groupant autour de lui que va se reconstituer l'humanité déchue.

II.

Rapports d'Israël avec les Gentils.

§ 1.

Il nous faut examiner maintenant la conception des rapports internationaux qui découle des précédentes doctrines. Dieu, pour le judaïsme, est le créateur et le père de tous les peuples; il impose le respect des droits de chacun et dans ce monde des nations qui constituent une grande famille, Israël apparaît comme le cœur de l'humanité avec une fonction toute particulière et la glorieuse mission de travailler à l'unité future de tout le genre humain. Quelle est donc la conduite qui a été imposée aux Juifs vis-à-vis des Gentils? Des prescriptions mosaïques relatives à certains peuples, qui ne s'étaient pas précisément distingués par la bienveillance à l'égard d'Israël, peut-être nous sera-t-il permis de tirer les principes qui doivent régler l'attitude de ce dernier.

Nous voyons que les descendants d'Esaü avaient si bien hérité de l'antipathie de leur ancêtre pour Jacob que le roi d'Edom refuse aux Hébreux le simple passage à travers son pays. Moïse n'en

---

(1) Midrasch rabba, 39, 3.

(2) V. Menahem de Recanati, sur *Lech Lecha*, XLIII, 2.

(3) Filosofia del soprannaturale, p. 135.

ordonne pas moins à son peuple de ne point détester l'Edomite, ajoutant, comme nous l'avons vu, qu'il est *notre frère.* Et afin que l'on ne croie pas que cette recommandation est faite à cause de la parenté de Jacob avec Esaü, elle est également répétée à propos de l'Egyptien : « Tu n'auras point en abomination l'Egyptien (1) ». Pourquoi cela? Serait-ce parce qu'il aurait fait du bien à Israël, ce que l'on ne peut pas dire de tous les autres peuples? Non, c'est quoique il lui ait fait du mal, en sorte que les Juifs sont tenus à plus forte raison d'aimer les autres nations qui ne leur en ont fait aucun et si le texte invoque ensuite le souvenir de l'hospitalité égyptienne, n'y a-t-il pas là un surcroît de générosité à oublier l'excès des maux soufferts dans le pays des Pharaons pour ne se rappeler que leur premier accueil? L'écrivain sacré est bien loin d'ailleurs de méconnaître l'enseignement de l'histoire. Ce qui le prouve, ce sont les restrictions imposées aux mariages avec les Egyptiens qui ne sont autorisés qu'à la troisième génération.

Nous trouvons, il est vrai, à côté de cela, des lois exceptionnelles contre Amalek, Ammon, Moab et les peuplades cananéennes. Mais si ces lois spéciales ont été jugées nécessaires pour permettre la conquête d'un pays ou l'assujétissement d'un peuple, n'est-ce pas justement parce que la règle générale imposait à Israël une conduite toute différente dans ses rapports habituels avec les Gentils? Remarquons au surplus que ces condamnations particulières ont une portée morale bien supérieure aux intérêts matériels des Juifs. La somme de mal que ces peuples ont causée et qui est peu de chose en comparaison des persécutions des Egyptiens, n'entre pour rien dans la réprobation dont ils sont l'objet; celle-ci est motivée par le caractère plus révoltant de leur conduite et le législateur sacré ne manque pas de la signaler pour l'éducation morale de son peuple. C'est, par exemple, parce qu'Amalek, au moment de la sortie d'Egypte, s'est jeté sur les pauvres gens qui se traînaient péniblement, exténués de fatigue, et que, ce faisant, il n'a *eu aucune crainte de Dieu* (2). Il suffit donc que le païen craigne Dieu pour qu'il devienne respectable à l'égal d'un frère. Ammon et Moab ont également commis de méchantes actions, puisqu'ils ne se sont point montrés hospitaliers pour Israël et qu'ils ont soudoyé contre lui Balaam. Quant aux Cananéens, nous apprenons de la bouche

(1) Deutéronome, XXIII, 7.
(2) Deutéronome, XXV, 18.

même de Moïse que s'ils sont abhorrés, ce n'est pas à cause de leurs torts vis-à-vis des Juifs, c'est en raison de leur corruption, de leur immoralité et Israël ne fait que servir d'instrument à la justice divine et venger l'honneur de l'humanité outragée. Ici se place une observation très importante, c'est que tandis que Moïse déclare expressément que c'est en raison de leurs abominations que l'Eternel va chasser ces nations (1) et qu'il exclut toute autre cause, il ne croit nullement nécessaire d'ajouter que Dieu n'agit point ainsi par un aveugle amour pour Israël. Un pareil motif, si souvent reproché pourtant aux Juifs, est tellement loin de sa pensée, qu'il ne craint pas qu'on puisse jamais le soupçonner de s'en inspirer. Lorsqu'il parle de l'amour de Dieu pour les Israélites, c'est simplement pour expliquer qu'il s'est servi d'eux de préférence à tout autre peuple pour l'exécution de ses desseins et qu'il a accompli, en agissant ainsi, le serment fait aux patriarches. Cette idée de coïncidences providentielles n'exclut pas d'ailleurs d'autres causes d'ordre historique, comme une possession antérieure de la Terre Sainte par les Sémites que plusieurs données bibliques portent à admettre, non plus que la croyance à la mission religieuse d'Israël dans l'humanité établie par tant de passages des Ecritures. « L'Eternel est notre Dieu, dit le Psalmiste. Il leur donna les terres des nations, et ils possédèrent le fruit du travail des peuples; *c'est afin* qu'ils gardassent ses ordonnances et qu'ils observassent ses lois (2) ». Un autre texte nous fait également entendre que si Dieu a élu Abraham, c'est parce qu'il savait qu'il recommanderait à ses enfants et après eux à sa postérité d'observer l'équité et la justice, c'est-à-dire, selon Jérémie, le monothéisme dont ces vertus sont le plein épanouissement, « ainsi l'Eternel devait accomplir en faveur d'Abraham les promesses qu'il lui avait faites (3) ».

§. 2.

Mais voici des faits de l'histoire israélite plus concluants encore. On sait que Salomon fit alliance avec Hiram, roi de Tyr. Les termes dans lesquels la Bible nous parle de ce roi païen ne permettent pas de supposer qu'il ne représentait, au point de vue juif, rien

(1) Ibid. XVIII, 12.
(2) Psaume CV, 44, 45.
(3) Genèse, XVIII, 19.

de respectable ni de légitime. Nous voyons que ce personnage prête son concours à l'œuvre sainte entre toutes, l'édification du Temple, honneur refusé à des Israélites dégénérés comme les Samaritains; ceux-ci en effet ne furent pas admis, à l'époque d'Esdras, à coopérer à la restauration du sanctuaire, tandis qu'on accepta alors avec empressement les contributions d'un autre monarque païen, Cyrus.

Ce n'est pas seulement à l'égard des souverains étrangers, mais vis-à-vis des peuples eux-mêmes que les Hébreux observent cette attitude de sympathique déférence. On se souvient de la loyauté avec laquelle Josué et les anciens d'Israël gardèrent le serment, obtenu cependant par fraude, par lequel ils avaient promis aux Gabaonites, sans les connaître, de ne toucher à rien de ce qui leur appartenait. Chose étonnante! le sentiment de l'inviolabilité de cette promesse est si persistant que nous le retrouvons dans toute sa force jusqu'au temps de Saül et lorsque, sous le règne de David, la famine afflige le pays, on croit encore que c'est une punition de l'outrage fait à la bonne foi internationale; le châtiment terrible exercé sur les propres fils et les petits-enfants de Saül ferait frémir, sans cette intention sublime qui vient adoucir l'effet navrant de cette scène sanglante (1). David a un très beau mot à l'adresse du fils d'Ammon, Hanun: « Je témoignerai de la bienveillance à Hanun, fils de Nachasch, dit-il, comme son père en a montré à mon égard (2) ». Et un ancien auteur caraïte commentant ce verset conclut « qu'il faut être bon, à l'exemple de David, même pour les mécréants dont on a reçu quelque bienfait (3) ».

La conduite d'Israël à l'égard des peuples païens était telle que ceux-ci donnaient à ses souverains le nom de *rois pieux* et qu'ils n'hésitaient pas à se confier à leur générosité. Nous lisons que lors de la défaite des Syriens, leur roi Ben-Hadad s'étant réfugié dans la ville d'Aphek cherchait à s'y cacher. « Ses serviteurs lui dirent: Voici, nous avons appris que les rois de la maison d'Israël sont des rois miséricordieux; nous allons mettre des sacs sur nos reins et des cordes à nos têtes et nous nous livrerons au roi d'Israel, peut-être t'accordera-t-il la vie sauve ». Ils exécutèrent leur dessein et quand ils se trouvèrent en présence d'Achab, ils lui dirent: « Ton serviteur Ben-Hadad t'envoie dire: Fais-moi grâce de la vie! Achab ne démentit point sa bonne re-

(1) V. II Samuel, XVI, 1-14.

(2) II Sam. X, 2.

(3) Escol haccopher, p. 96.

nommée: « Vit-il donc encore? répondit-il; il est mon frère [1]! » C'est de cette manière délicate que le roi Achab corrigea le titre humiliant de serviteur que son ennemi vaincu s'était donné, apprenant ainsi le premier aux souverains à se traiter de frères. Les Syriens ne tardèrent pas à annoncer à Achab l'arrivée de son frère Ben-Hadad qui monta dans le char royal sur l'invitation du roi d'Israël et ne fut sans doute pas médiocrement surpris d'entendre celui-ci lui dire: « Je te restituerai les villes que mon père a prises à ton père et tu établiras pour toi des marchés à Damas comme mon père en a établi à Samarie; je te laisserai libre après avoir fait alliance avec toi ». L'alliance fut ainsi conclue et le prisonnier remis en liberté et si le Seigneur réprouve ensuite la conduite d'Achab, il faut bien remarquer le motif de cette désapprobation; c'est en effet, nous dit expressément le texte sacré, parce que les Syriens s'étaient fait du Dieu d'Israël une idée à peu près semblable à celle que la critique rationaliste nous propose aujourd'hui. Ils disaient que le Dieu d'Israël est un dieu des montagnes et non un dieu des vallées [2] et c'est cet outrage que le Seigneur avait décidé de punir. Achab n'est donc nullement blâmé pour avoir agi avec générosité, mais pour n'avoir pas assez énergiquement revendiqué pour l'Eternel la puissance universelle. La victoire avait d'ailleurs été obtenue d'une façon miraculeuse, en sorte que Ben-Hadad était plutôt le prisonnier de Dieu que celui du roi d'Israël, mais lorsque plus tard les soldats de ce même roi de Syrie en guerre contre Israël furent amenés à leur insu par Elisée jusque dans Samarie, nous voyons l'homme de Dieu conseiller à son tour au roi d'Israël une conduite magnanime: « Frapperai-je, frapperai-je, mon père? demandait le roi. Non, tu ne frapperas point, répondit Elisée; est-ce que tu frapperais des gens que tu as fait captifs avec ton épée et ton arc? Donne-leur du pain et de l'eau, qu'ils mangent et boivent et qu'ils retournent ensuite vers leur maître [3] ».

Cette sublime réponse prouve bien que le prophète commandait aussi de traiter avec bienveillance les ennemis d'Israël; elle permet également de distinguer dans quels cas le souverain est libre de s'abandonner à sa générosité personnelle: le roi peut à son gré

---

(1) I Rois XX, 32.
(2) I Rois, XX, 28.
(3) II Rois, VI, 21. 22.

faire grâce ou user de ses droits de guerre quand il a vaincu par la force des armes, mais lorsqu'il doit la victoire à une faveur spéciale de la Providence, c'est l'ordre de Dieu qu'il est tenu d'exécuter. Il y a donc là une question d'autorité indépendante de l'usage que l'on fait de celle-ci. Ajoutons que si la parole d'Elisée au roi d'Israël doit s'entendre dans le sens que lui donne Raschi: « Est-ce donc ton habitude de tuer les gens que tu fais prisonniers? », cela démontre aussi clairement que possible que la règle constante en Israël était de respecter la vie des captifs et que toute apparence d'infraction à cette généreuse coutume ne pouvait qu'exciter l'étonnement d'un Israélite.

III.

La loi de l'organisation humaine.

§ 1.

Unité de loi dans l'univers et dans l'humanité.

Nous devons étudier maintenant la loi de l'organisation humaine d'après l'hébraïsme. Nous savons déjà qu'au point de vue juif l'homme est pour le globe terrestre ce que l'âme est par rapport au corps; son apparition sur la terre, de quelque façon que la science l'envisage, constitue la plus haute manifestation de la force que Kiefer a appelée tellurique, ou, si l'on préfère, marque le moment de l'évolution cosmique dans lequel cette force, qui jusqu'alors s'est inconsciemment développée, prend finalement conscience d'elle-même. Nous avons dit aussi qu'une même loi régit par conséquent l'humanité et l'ensemble de l'univers et que l'homme, l'Adam primitif, acquiert la conscience de sa propre loi par le fait même qu'il a conscience de son existence individuelle. Avant d'examiner à ce sujet les documents hébraïques, il convient de prévenir une objection. Cette identité de loi pour le monde en général et pour l'homme n'est-elle pas un obstacle à la perfectibilité que l'on disait caractériser l'humanité et ne peut-on pas soutenir d'autre part avec Geoffroy Saint-Hilaire que l'état du genre humain n'est point en harmonie avec le reste du système de la nature?

A cette objection Edgard Quinet a fort justement répondu que l'homme, comme couronnement et résumé de la nature dont il est

le microcosme, doit réaliser en lui-même toute l'évolution dont la nature est susceptible et qui ne se rencontre dans aucune autre espèce. S'il en est ainsi, il s'ensuit que l'histoire humaine est également soumise aux mêmes lois qui président aux évolutions cosmiques et qui constituent, vis-à-vis de chaque période organique particulière, la phase créative, autrement dit le Surnaturel. Il en résulte que le caractère général de l'espèce, la mutabilité, comme celui de l'individu, la liberté, dont le premier n'est que la manifestation extérieure, placent la créature humaine dans certaines conditions qui sont en dehors et au-dessus des règles constantes et fatales de chaque période organique. Mais l'identité de loi n'en reste pas moins démontrée. L'homme et la nature sont également progressifs, seulement ce caractère de perfectibilité qui, dans l'homme, est permanent, répond non pas à la phase d'évolution de la nature dans laquelle il vit, mais à la succession de toutes ses phases; il est en apparente contradiction avec la nature actuelle soumise à des lois invariables, mais en réalité il est en harmonie avec la Nature en général, considérée comme une succession de mondes toujours plus parfaits. La nature humaine possède donc dès maintenant ce que la Nature acquiert dans la suite de ses évolutions, en d'autres termes, elle répond non seulement à la présente phase d'existence, mais encore à celles qui doivent lui succéder et c'est ce que les Rabbins ont affirmé à leur manière en disant que l'homme a *une part* dans le monde à venir.

Si la perfectibilité dans la loi humaine n'empêche nullement l'identité fondamentale de celle-ci avec la loi universelle, cette identité à son tour ne contredit point la supériorité de l'homme sur la nature et le rôle que le judaïsme théosophique, d'accord en cela avec les philosophes mystiques, assigne à l'homme dans la rédemption de la Nature elle-même. Quand on parle d'identité de loi, il ne faut pas oublier en effet que cette loi unique prend des formes différentes selon les sujets auxquels elle s'applique et non seulement ces variétés ne détruisent point l'identité suprême, mais elles en sont la conséquence rigoureuse et une condition essentielle. En effet, la loi ne demeurerait point identique si, agissant dans des circonstances et sur des sujets divers, elle ne revêtait les formes nécessaires pour faire servir les unes à ses fins et soumettre les autres à ses obligations. Ainsi en est-il également dans la question de la Révélation, pourvu toutefois que dans ce qui modifie les applications on ne comprenne point le produit de

l'activité humaine ou des conventions sociales, mais seulement l'œuvre de la Nature, c'est-à-dire que la loi humaine doit être à l'unisson de celle de l'univers, puisqu'elles ne font qu'une seule et même loi.

On ne saurait imaginer assurément une différence plus sensible que celle qui existe entre un être aveugle et gouverné par la fatalité et un autre sujet raisonnable et libre et il n'est pas surprenant que la loi de celui-ci confère une supériorité sur le premier. Or c'est dans l'homme que l'idéal selon lequel le monde a été créé, devient conscient, prend possession de lui-même, se connaît, se mesure et se réfléchit, non point sans doute de la manière dont il se connaît dans l'Absolu, mais autant du moins qu'en est capable un être relatif; et comme l'Idéal est toujours supérieur au Réel, comme la Nature ne répond pas parfaitement à son modèle, il en résulte que prendre connaissance de son idéal, c'est connaître à la fois ce qui est et ce qui peut et doit être, c'est acquérir par là la capacité de pousser la nature à la réalisation de plus en plus parfaite de son propre idéal. Voilà comment l'être intelligent et libre, l'homme, tout en obéissant à la même loi qui régit la nature, ne laisse pas d'être supérieur à celle-ci, puisqu-il a le pouvoir de travailler à son perfectionnement en même temps qu'il se perfectionne lui-même; en un mot c'est en lui et par lui que la loi reçoit sa plus haute et sa plus complète application.

§ 2.

L'unité de loi chez les Rabbins.

L'identité de la loi de l'homme avec celle de l'univers est-elle une doctrine hébraïque authentique? Il est superflu de démontrer qu'on la retrouve dans la Kabbale; chacun sait qu'elle constitue un de ses enseignements caractéristiques. Mais la théosophie est-elle d'accord en cela avec les autres sources des croyances hébraïques? Ce que nous allons dire le prouvera clairement et cette conformité de doctrine établira une fois de plus, croyons-nous, la légitimité et l'antiquité de la Kabbale. Il ne s'agit pas en effet de concordance accidentelle sur un point particulier, si important qu'il soit; la doctrine qui nous occupe est par elle-même d'une nature éminemment et essentiellement théosophique, soit par l'idée transcendante qu'elle nous donne de la loi et celle du Verbe ou Logos

créateur qui y est impliquée, soit par le rôle qu'elle assigne à l'observateur de la loi comme coopérateur dans l'ordre universel, soit enfin par l'importance, non plus seulement éthique ou sociale, ni même religieuse qu'elle accorde aux préceptes de la Thora, mais en quelque sorte cosmique et ontologique. Si donc tous les monuments de l'hébraïsme confirment cette doctrine, c'est la preuve qu'il est lui-même tout imprégné de théosophie.

Avant de remonter à la Bible, nous commencerons par rechercher ce que nous enseignent à ce sujet les Rabbins; notre argumentation n'en aura ainsi que plus de force. La Thora n'est pas simplement pour eux la loi civile et religieuse; elle a un sens bien plus vaste: elle est le Logos, le monde intelligible, le prototype de la création. Cette théorie de la Thora-Verbe ne saurait être formulée d'une manière plus claire que ne l'a fait le *Bereschit Rabba.* « De même qu'un architecte ne construit un édifice qu'en consultant ses plans, ses tables, ses dessins, de même aussi, pour créer le monde, le Saint, béni soit-Il, contemplait la Thora ». Les Rabbins nous disent encore que la Thora est l'instrument de l'art de Dieu; qu'elle s'appelle le Principe et que c'est en vertu de ce principe que le monde a été créé; enfin, que la Thora est une des sept choses qui ont précédé la création du monde (1).

Ailleurs nous les voyons mettre dans la bouche du serpent cette parole expressive: « Dieu a mangé de cet arbre de la science et c'est par là qu'Il a créé le monde (2) ». Or nous savons que l'arbre de la vie et celui de la science du bien et du mal représentent les deux faces de la Loi, le premier celle de l'homme parfait et l'autre, celle de l'homme déchu comme ils représentent, au point de vue philosophique, l'un l'Idéal et l'autre le Réel (3).

Dans le Zohar nous trouvons cette pensée profonde que le monde et l'homme sont créés tous deux sur le modèle de la Thora. Si donc la loi du monde et celle de l'homme sont une seule et même loi, toutes les créatures même supérieures ou antérieures à l'homme, sont tenues de l'observer et c'est précisément ce que les Rabbins nous disent. Les anges, d'après une de leurs légendes, la

---

(1) Jalkout Simeon, Mislè cap. viii. Les Rabbins nous disent même que la Loi a précédé le monde de neuf cent soixante quatorze siècles. Serait-ce l'époque quaternaire dont notre Thora serait la Loi?

(2) J. S. Bereshit § 27.

(3) C'est le « Logos endeithitos » et le « Logos prophoricos » de Philon.

réclamaient pour eux seuls; il est vrai que Dieu leur objecte que certaines choses ne leur sont pas applicables, mais l'on a fait observer avec raison qu'une semblable prétention n'aurait pas été imaginée si, d'une manière ou d'une autre, la Loi ne les concernait point. Les creatures inférieures, les *Schedim*, s'y soumettent également.

Mais les Rabbins vont plus loin; ils affirment que Dieu lui-même observe la Loi. Nous savons que cette idée a été le pretexte d'une foule de protestations contre les absurdités et les blasphèmes des Pharisiens; de sages critiques se contentaient de les accuser sans chercher à comprendre ce qu'ils voulaient dire. Certes, nous ne prétendons pas que tous les Pharisiens étaient en état d'apprécier la valeur de leur propre doctrine, d'en mesurer la profondeur et l'élévation, que tous en un mot en possédaient une conscience adéquate. Nous savons trop bien que tous les membres d'une école ou d'une Eglise ne comprennent pas de la même manière les théories ou les dogmes qui leur sont proposés. On n'aurait pas de peine à trouver de nos jours encore des juifs qui, dans le Dieu qui observe la Loi, ne voient pas autre chose qu'un très vieux rabbin perdu dans les minutieuses pratiques d'une dévotion exagérée, soit qu'ils acceptent pieusement l'idée, soit qu'ils la rejettent comme une niaiserie. Cest l'éternelle histoire décrite par Maïmonide (1); ce qu'il dit des divers degrés d'intelligence s'applique à notre époque comme à la sienne, car l'échelle demeure à peu près invariable. Nous prétendons seulement que, pour juger sainement de la véritable valeur d'une doctrine, il faut examiner ce qu'en pensent, parmi ses partisans, les esprits les plus éclairés. Cette idée d'un Dieu observateur de la Loi, qui appartient de fait comme de droit à la Kabbale, se retrouve dans le pharisaïsme talmudique, où nous voyons non seulement le principe formellement énoncé (2), mais encore de détails de nature à choquer évidemment nos conceptions modernes, car outre que Dieu accomplit tous les devoirs de la morale religiuse, il se revêt des *tefillin* ou phylactères, il dit sa prière en s'adressant à lui-même (3). Mais sous ces images

(1) Voir l'introduction au traité *Abot* appelée les *Huit Chapitres*.

(2) C'est dans le Talmud de Jérusalem qu'on trouve ce commentaire sur le verset du Lévitique, XVIII, 4: « Nous apprenons par là que le Saint, béni soit-Il, observe tous les préceptes de la Loi. »

(3) Berakhot, cap. I.

puériles une théorie philosophique d'une haute portée ne se cache-t-elle pas? Voilà ce qu'il convient de rechercher, au lieu de repousser sans examen tout ce qui, dans la forme, ne s'accorde pas avec notre manière de penser actuelle.

Il faut se souvenir ici de ce que nous avons dit de la doctrine de la cooperation de l'homme avec Dieu. Si l'homme coopère avec Dieu, c'est que la loi de l'un et de l'autre est la même. Les titres d'associé, de frère, de compagnon de Dieu que les Rabbins donnent à l'homme, se rattachent aussi bien à l'idée d'unité de la loi qu'à celle de la coopération humaine. On a dit fort justement que l'être raisonnable qui, avec une pleine connaissance, se soumet librement à la loi, accomplit en réalité sa propre volonté et cette pensée se retrouve dans le Talmud qui dit expressement que la loi, avant d'être apprise par l'homme, appartient à Dieu et s'appelle la loi de Dieu, mais qu'elle devient la loi de l'homme, dès qu'elle est apprise par lui. La loi étant, au sens philosophique, naturelle à l'homme, comme elle l'est à l'univers dont l'homme fait partie, et celui-ci portant en lui-même l'idéal qui n'est pas encore réalisé dans l'univers, il est clair, si nous ne nous méprenons pas sur la juste interprétation du système rabbinique, qu'une certaine égalité doit s'établir entre la loi et l'homme qui la réalise. Aussi voyons-nous les rabbins donner à l'âme humaine, et peut-être à l'homme tout entier, le nom de *sepher Thora*, livre de la Loi, et décider que les prescriptions légales ne doivent pas s'exécuter lorsqu'elles mettent la vie humaine en danger [1], preuve évidente qu'ils reconnaissent quelque chose de supérieur à la lettre. C'est sans doute pour la même raison qu'ils déclarent coupable celui qui ne se lève pas en présence d'un savant éminent, de même qu'il se lève en présence du livre de la Loi.

Enfin, l'unité de loi dont nous parlons est une conséquence inévitable de la doctrine déjà signalée chez les Rabbins et selon laquelle l'humanité est par rapport à notre terre ce que l'âme est pour le corps, comme aussi de celle d'après laquelle l'esprit de l'homme retourne à l'esprit de l'univers, doctrine qui se retrouve dans les paroles de Plotin mourant et dont Giordano Bruno s'est fait l'écho en disant au moment d'expirer sur le bûcher: « Je m'efforce de ramener ce qu'il y a de divin en moi à ce qu'il y a de divin dans l'univers ».

---

[1] C'est la loi du *Piccouah nefesch* que les Caraïtes n'admettent pas.

§ 3.

Identité de la loi divine et humaine d'après la Bible.

Cette doctrine de l'unité de la loi existe-t-elle dans la Bible comme dans la Kabbale et dans les *haggadoth* talmudiques et midraschiques ? Nous en trouvons tout d'abord le reflet pour ainsi dire dans cette idée, si fréquente dans les Ecritures et à laquelle on n'accorde pas généralement l'attention qu'elle mérite, que la voie de Dieu est la voie de l'homme, que celui-ci doit suivre le même chemin que son Créateur, qu'en un mot sa vocation est d'imiter Dieu. Si donc la voie est la même, la loi est identique aussi; ce sont là deux noms d'une seule et même chose.

La Bible nous montre Dieu pratiquant tout ce qu'il prescrit à l'homme d'observer, la justice, la charité, la sainteté, le pardon des offenses, la perfection morale. Abraham s'écrie: « Celui qui juge toute la terre n'exercera-t-il pas la justice ? » c'est-à-dire, comme le comprendrait une intelligence moderne: celui qui soutient le monde par la justice serait-il le seul à ne la point observer ? Le texte du Lévitique: « Soyez saints, parce que je suis saint, moi l'Eternel, votre Dieu » exprime l'idée aussi clairement que possible.

La conséquence qui se présente naturellement à l'esprit est qu'il n'y a aucune raison pour qu'il n'en soit pas de même des autres préceptes que Dieu a commandés à l'homme et que tous sans exception sont observés par Dieu, en d'autres termes que la loi qu'il a donnée aux hommes est celle qu'il suit lui-même dans la nature et le gouvernement de l'univers. Sans doute, c'est d'une manière conforme à la nature divine que Dieu observe la loi, de même que tous les êtres de l'univers l'accomplissent à leur tour de la façon propre à leur nature spéciale. La prière, les sacrifices, les ordonnances diététiques et domestiques, les lois civiles, politiques et cérémonielles varient dans la pratique selon le caractère particulier de ceux qui les observent. Les lois morales elles-mêmes ne doivent donc pas être comprises par Dieu comme elles sont comprises et pratiquées par l'homme et c'est en ce sens que Maïmonide et d'autres commentateurs ont interprété, ce verset d'Isaïe: « Mes pensées ne sont pas vos pensées et vos voies ne sont pas mes voies, dit l'Eternel; autant les cieux sont élevés

au-dessus de la terre, autant mes voies sont élevées au-dessus de vos voies et mes pensées au-dessus de vos pensées [1] ». Mais cette diversité dans les degrés n'empêche point l'identité et, comme nous l'avons dit, celle-ci est d'autant plus parfaite qu'elle prend toutes les formes pour s'adapter à toutes les différentes natures des êtres, depuis la nature de Dieu jusqu'à celle du grain de sable.

On nous objectera sans doute que des dédutions si raisonnables qu'elles soient ne valent pas des textes et l'on demandera s'il existe réellement dans la Bible des exemples qui nous montrent Dieu observant la loi. La question est nouvelle et singulière assurément, mais elle ne restera pas sans réponse. On n'a pas remarqué, semble-t-il, que le sabbat a été observé par Dieu avant de l'être par l'homme et que c'est justement parce que Dieu l'a observé qu'il a été commandé à l'homme de l'observer à son tour. N'y a-t-il là qu'un fait isolé qui attend son explication ou cet exemple biblique ne rentre-t-il pas plutôt dans un système parfaitement coordonné et homogène ? L'idée de ne voir dans cette commune observation du sabbat qu'un artifice moral pour encourager l'homme à se perfectionner de plus en plus ne résiste, croyons-nous, ni aux justes exigences de la foi en la révélation, ni aux objections de la critique indépendante qui fait de l'anthropomorphisme ou de l'assimilation de Dieu à l'homme l'un des caractères distinctifs des anciennes religions.

Nous trouvons un autre exemple biblique d'observance commune, conséquence légitime de l'unité de loi, dans les sabbats d'années ou jubilés, *schemittot* et *yobelin*, qui sont, parmi les institutions civiles des anciens peuples, comme le reflet de leur cosmologie religieuse. Comme ces sabbats d'années ou jubilés étaient évidemment calqués sur le sabbat hebdomadaire, il s'ensuit naturellement que puisque ce dernier répond, d'après la Bible, à un sabbat divin, les autres doivent correspondre également à d'autres sabbats de Dieu. Si les sept jours de la Genèse doivent être compris comme des périodes divines de mille ans ou plus, l'analogie entre les sabbats cosmogoniques et le repos du septième jour n'est que plus complète. Il ne faut pas oublier non plus que les sabbats qui ouvrent et clôturent les semaines solennelles de la Pâque et des Tabernacles rentrent aussi dans ce même ordre d'idées.

---

[1] Isaïe, LV, 8, 9.

Un savant indépendant, parlant de l'antiquité en général et par conséquent aussi de l'hébraïsme pour lequel on ne peut songer à faire une exception en dehors de la croyance à la Révélation, dit que « la constitution civile se reflète dans la constitution divine et que l'Olympe avec toutes ses traditions n'est point la reproduction d'une révélation primitive, mais bien le reflet plus ou moins précis d'une époque historique (1) ». Ainsi le Ciel serait constitué à l'imitation de la terre, de la société humaine; c'est justement le contraire de ce que nous affirmons, mais nonobstant cette différence, ce que nous tenons à constater dans ce témoignage de la science, c'est l'idée de conformité, d'unité des deux lois. Il faut remarquer aussi que les prophètes confondent habituellement dans une même conception les changements sidéraux, cosmiques, géologiques avec les révolutions politiques, la chute et la résurrection des empires, en un mot la vie humaine et sociale avec la vie universelle ou, pour employer leur langage, les cieux nouveaux et les terres nouvelles avec les rénovations religieuses ou civiles, autrement dit les transformations de l'humanité. Cette manière de concevoir se rattache évidemment à ce que nous venons de dire sur l'harmonie existant entre les institutions humaines et les croyances cosmologiques et les unes et les autres sont intimement liées à l'idée d'unité de loi qui, dans la réalité à venir, se traduit pour les voyants d'Israël par l'avènement simultané de la rénovation terrestre ou palingénèse proprement dite et de la rénovation du genre humain ou résurrection.

Le principe de l'unité de loi a encore été professé par le judaïsme sous une autre forme, puisqu'il a eu cette idée, qui, si étrange que cela paraisse, remonte jusqu'à Moïse, d'une Jérusalem et d'un Temple célestes. Dans plusieurs passages de l'Exode nous lisons que Dieu montra à Moïse le modèle du tabernacle et de tout ce qu'il devait contenir: « Regarde, et fais d'après le modèle qui t'est montré sur la montagne (2) » c'est-à-dire au lieu où résidait la gloire de l'Eternel. Est-ce là une vision passagère destinée uniquement à mieux instruire Moïse sur la construction du tabernacle et de ses dépendances? Cette hypothèse est bien improbable si l'on songe qu'on peut signaler dans la Bible une foule d'autres allusions non moins concluantes, comme par exemple celle de la

(1) Alcide Oliari, Dei volghi pelasgici, p. 37.
(2) Exode, xxv, 40.

vision d'Isaïe : « Je voyais le Seigneur siégeant sur un trône très élevé et les pans de sa robe remplissaient le temple.... Or, l'un des séraphins vola vers moi tenant à la main la braise qu'il avait prise sur l'autel (1) ». Il y avait donc là un autel et sur l'autel du feu précisément comme dans le temple de Jérusalem.

Ce n'est pas tout; nous trouvons deux psaumes qu'il est bien difficile de comprendre en dehors de ce système de transposition des choses terrestres dans le domaine céleste. « O Eternel ! s'écrie David, qui séjournera dans ta tente ? Qui demeurera sur ta montagne sainte (2) ? » Suit une longue énumération des qualités morales nécessaires qui aboutit à cette conclusion : « Celui qui fera ces choses ne chancellera jamais ». L'autre psaume débute d'une manière analogue : « Qui pourra monter à la montagne de l'Eternel ? Qui s'élévera jusqu'à son lieu saint ? Celui qui a les mains innocentes et le cœur pur; celui qui ne livre pas son âme au mensonge (3) ». Il nous paraît absolument impossible de voir dans cette tente, dans cette montagne de Dieu, dans ce lieu saint soit Jérusalem, soit le tabernacle ou le Temple et par conséquent il doit s'agir ici de leurs équivalents célestes.

La vision de Jacob elle-même n'est pas sans importance. Ces degrés qui unissent le ciel à la terre, ces anges qui les gravissent et les descendent, le nom même de porte des cieux donné au sanctuaire sont évidemment significatifs. On peut, pour l'éclairer, rapprocher de ce dernier passage les paroles du Psalmiste préoccupé de connaître le mystère de la prospérité des méchants : « Quand j'ai réfléchi pour comprendre cela, j'ai vu que la difficulté est grande, jusqu'à ce que je pénètre dans les sanctuaires de Dieu, alors je verrai quel est leur sort final (4) ».

Nous avons dit que dans le Pentateuque lui-même Dieu montre à Moïse le modèle du Tabernacle et de tous ses ustensiles sacrés. Le grand législateur a donc vu sur la montagne, dont le sommet se confond avec le ciel, l'arche sainte, les tables et le livre de la Loi, ce qui nous prépare à voir la Thora figurer à côté de Dieu comme sa science et sa conseillère. Serait-il téméraire d'ajouter que le livre tant de fois mentionné dans la Bible, où les noms des justes sont inscrits, n'est au fond que le livre de la loi universelle,

(1) Isaïe, VI, 1, 6.
(2) Ps. XV, 1.
(3) Ps. XXIV. 3, 4.
(4) Ps. LXXIII, 16, 1 .

de la loi divine et humaine? Ce qui est certain, c'est que les commentateurs ont pris tour à tour ce livre pour celui de la Loi et pour celui du destin. Si donc la Loi préexiste au ciel, il est naturel qu'on ait appliqué à Moïse ce verset des psaumes: « Tu es monté au ciel, tu en as remporté les dépouilles; tu as reçu des dons pour l'homme et même pour les rebelles, afin que Jah Elohim y pût habiter (1) ». Dans ce magnifique éloge de la loi divine qui est le psaume 119 on lit également: « Eternellement, ô Avaya! ta parole est présente dans les cieux (2) ! ».

Mais voici un fait qui réclame toute notre attention. Cette conception d'un sanctuaire céleste sur le modèle du temple de Jérusalem n'est nullement isolée; elle fait en réalité partie d'un système général d'après lequel les localités terrestres, des parties de la ville sainte, de la Palestine, sont considérées comme des copies et représentations des conditions morales, des états spirituels de l'autre vie, en sorte que l'idée d'identité de la loi divine et humaine se retrouve jusque dans les formes et les détails les plus minimes. Un judicieux auteur écrit par exemple à propos de la vallée de Josaphat: « Cette vallée mentionnée par Joël n'est pas le nom propre de la vallée qui se trouve entre Jérusalem et le mont des Oliviers, mais le nom symbolique et fictif pour signifier le lieu où l'Eternel devait juger et châtier les ennemis de son peuple et la preuve, c'est qu'au verset 14 on substitue à ce nom celui de la vallée de la rescision, c'est-à-dire où les peuples devront être battus et mis en pièces. C'est pourquoi Théodotion traduisait la vallée de Josaphat de Joël par *in locum judicii* et la paraphrase chaldéenne *in valle divisionis judicii*, c'est-à-dire qu'à chacun sera appliquée la peine proportionnellement à son démérite (3) ». Nous ne nions pas, quant à nous, l'existence d'une vallée de Josaphat à Jérusalem; nous croyons au contraire que la vallée qui portait ce nom significatif a servi de symbole pour représenter le jugement entre les Gentils et Israël. Quoi qu'il en soit, voilà un exemple d'un point géographique pris comme représentation d'un état moral.

En voici un autre; on ne contestera pas que *Tophet* était une localité réelle des environs de Jérusalem, dans la vallée de Hinnom où l'on brûlait les enfants en l'honneur de Moloch. Cependant

---

(1) Ps. LXVIII, 19.

(2) Ps. CXIX, 89.

(3) Tiboni, Misticismo biblico, p. 536.

ce nom a été employé par Isaïe pour signifier le lieu de punition des ennemis de Dieu, soit en ce monde, soit, comme il paraît plus probable, dans la demeure des trépassés, de sorte que ce nom de Ghé-Hinnom, vallée de Hinnom, donné par les Rabbins à l'enfer se trouve sous l'équivalent de *Tophet* dans la prophétie d'Isaïe. (1)

Voyons maintenant les textes dans lesquels l'unité de loi est considérée en elle-même; ils achèveront d'établir que la Kabbale et les Rabbins sont sur ce point en parfait accord avec la Bible.

§ 4.

Textes des Proverbes, Job et Jérémie.

Ces textes sont au nombre de trois et ils s'éclairent et se confirment mutuellement. Le premier est le célèbre passage du livre des Proverbes, dans lequel la Sagesse divine personnifiée est représentée comme préexistant à la création du monde. « J'ai été établie de toute éternité, dès le commencement, avant l'origine de la terre (2) ». Et l'écrivain sacré ajoute qu'elle était à l'œuvre auprès de l'Eternel et qu'elle faisait tous les jours ses délices ». Mais, dira-t-on, où donc est l'identité entre cette Sagesse créatrice, présente à la formation du monde, sans doute pour l'inspirer, et la loi de l'homme, la religion, la Thora d'Israël ?

La voici; après ce verset dans lequel la Sagesse déclare qu'elle se réjouit sur le globe de la terre de l'Eternel et trouve son bonheur parmi les enfants des hommes (3), entrant ainsi directement en rapport avec l'humanité et révélant une de ses faces qu'elle tenait cachée, nous lisons ces paroles par lesquelles elle précise elle-même son rôle de législatrice: « Et maintenant, ô mes fils! Ecoutez l'instruction, acquérez la sagesse, ne l'abandonnez pas. Heureux l'homme qui m'écoute, qui veille chaque jour à mes portes et qui en garde l'entrée ». Veut-on maintenant sans aucune transition une allégorie qui fond pour ainsi dire les deux lois l'une dans l'autre ? Déjà, dans un chapitre précédent, l'auteur sacré après avoir dit: « C'est par la Sagesse que l'Eternel a fondé la terre, c'est avec l'Intelligence qu'il a établi les cieux, c'est par sa raison

(1) xxx. 33.
(2) Proverbes, viii, 23.
(3) Ibid. viii, 31.

que les abîmes se sont ouverts et que les nues distillent la rosée » ajoute immédiatement: « Mon fils, qu'elles ne s'éloignent pas de tes yeux; garde la doctrine et la réflexion; elles seront la vie de ton âme [1] ». Ainsi, cette Sagesse qui créa le monde est aussi celle que l'homme doit écouter pour posséder véritablement la vie à laquelle sa nature le destine. Mais voici l'allégorie qui nous donne aussi clairement que possible le même enseignement: « La Sagesse a édifié sa maison, elle a taillé ses sept colonnes. Elle a préparé ses viandes, mêlé son vin et dressé sa table. Elle a envoyé ses servantes, elle crie sur le sommet des hauteurs de la ville: Que celui qui est ignorant entre ici! Elle dit à ceux qui sont dépourvus de sens: Venez, mangez de mon pain et buvez du vin que j'ai mêlé. Quittez l'ignorance et vous vivrez; marchez dans la voie de l'intelligence [2] ». Et les exhortations se terminent par cette parole: « Le commencement de la sagesse, c'est la crainte de l'Eternel et la science des saints, c'est l'intelligence » et par le portrait de la folie « femme bruyante, stupide et ne sachant rien » dont les invités s'en vont dans les profondeurs du Scheol.

Cette Maison que la Sagesse s'est bâtie, ces provisions qu'elle a préparées, n'est-ce pas manifestement la demeure de l'homme avec les aliments qu'elle réserve à ceux qui veulent suivre ses conseils? Elle se construit *sa maison*, comme le principe vital façonne le corps matériel, comme le ver à soie se tisse à lui-même et de sa propre substance la demeure nécessaire à ses merveilleuses transformations. Elle a donc créé le monde pour l'homme qu'elle instruit; elle est à la fois la sagesse cosmique et la sagesse humaine, remplissant successivement le double rôle de créatrice et de législatrice. Ses provisions sont les aliments religieux et moraux qu'elle offre à l'humanité et les messagères qu'elle envoie pour appeler ses invités, ce sont les paroles des prophètes prédicateurs de la foi et de la vertu. Et comme pour confirmer l'identité des deux lois, il est dit que la crainte de l'Eternel, c'est-à-dire la loi de l'homme, est le commencement de la Sagesse. Cette Sagesse des Proverbes, loin d'être simplement, comme certains l'ont prétendu, la Morale, la Religion ou la prudence humaine, est présentée

---

(1) Ibid, III, 19, 20.

(2) Prov. IX, 1-6. Il faut noter qu'en hébreu le mot sagesse, *hochmot*, seul est au pluriel, tout le régime étant au singulier et que, dans le gnosticisme elle figure comme le dernier des *Eons*, précisément comme chez les Kabbalistes la dernière *sephira* porte aussi le nom de Sagesse.

comme l'architecte du monde et dans les rapports qu'on lui découvre avec la religion, elle ne perd pas sa qualité suréminente d'Intelligence créatrice, disons le mot de Logos.

Qu'est-ce maintenant que ces saints dont on exalte la science ? Nous croyons pouvoir affirmer que ce sont les anges ou tout au moins les hommes qui ont atteint une perfection religieuse extraordinaire. Leur connaissance doit donc être éminemment spirituelle, et s'il s'agit des anges, comme nous inclinons à le penser, cette connaissance doit embrasser un horizon bien plus vaste que la science péniblement acquise par l'homme. Et cependant elle est déclarée identique à la règle humaine, *bina* ou intelligence, qui dans le parallélisme du verset correspond à la crainte de l'Eternel comme la science des saints à la Sagesse ou *hochma.*

Il faut remarquer enfin que cette folie personnifiée, cette femme insensée qui apparaît comme une frappante antithèse après l'éloge qui vient d'être fait de la sagesse, n'est pas seulement l'ignorance, le vice ou l'erreur, c'est le mal dans toutes ses acceptions et cela en vertu de la loi des contrastes, précisément parce que la sagesse à laquelle elle est opposée représente avec la vertu et la religion, la beauté, l'ordre, l'harmonie de la création. Si nous ne nous abusons pas, on arrive ainsi à ce résultat peut-être inattendu, mais cependant solidement établi, qu'on retrouve dans la Sagesse et la femme folle du livre des Proverbes le premier type des deux personnages féminins de la Kabbale, Malkhout et Lilit, et des déesses rivales de toutes les antiques théogonies.

Le second texte auquel nous avons fait allusion se lit au XXVIII chapitre de Job. Dieu, après avoir créé le monde par la Sagesse la considère, puis il la manifeste : « Alors il vit la Sagesse et la manifesta (littéralement *il la prononça*) ; il la prépara et la sonda [1] », c'est-à-dire que le Verbe intérieur révélé seulement par les œuvres divines se fit extérieur en devenant *parole articulée.* Mais le verset qui suit met le sceau à la doctrine de l'identité des lois divine et humaine, tellement il l'exprime en termes formels. « Et il dit à l'homme : Voici, la crainte du Seigneur, c'est la sagesse et s'éloigner du mal, c'est l'intelligence ». Ainsi le Verbe intérieur extériorisé est la Loi de l'homme, la crainte de Dieu, l'horreur du mal. L'unité ne pouvait être proclamée d'une façon à la fois plus claire et plus solennelle. Car il ne faut pas s'y tromper. Ce

---

[1] Job, XXVIII, 27.

n'est pas la sagesse éternelle, la loi universelle qui se trouve réduite aux proportions de la sagesse humaine, non, c'est au contraire la loi de l'homme qui est élevée à la hauteur de la loi du monde, tant il est vrai que l'hébraïsme ne se confine pas dans la science pratique, celle qui discipline la volonté, comme certains le lui ont reproché, mais qu'il s'occupe également de la connaissance métaphysique, de la loi de l'Etre et de l'Intelligence. Tous les nombreux passages bibliques dans lesquels il est dit que la vraie science de Dieu, c'est la morale, la crainte du Seigneur, s'éclairent donc à la lumière de ce texte de Job, c'est que cette morale pratique est élevée à la hauteur de la science divine et que la loi humaine et celle de Dieu ne sont qu'une seule et même loi.

Enfin nous pouvons rapprocher des deux textes qui viennent d'être étudiés un passage de Jérémie qui laisse entrevoir la même doctrine. « Ainsi parle l'Eternel: si vous pouvez rompre mon alliance avec le jour et mon alliance avec la nuit en sorte que le jour et la nuit ne soient plus en leur temps, alors aussi mon alliance sera rompue avec David, mon serviteur (1) ». Ainsi les lois de la succession du jour et de la nuit sont appelées *berit*, alliance, c'est-à-dire du nom même qui désigne habituellement dans la Bible la loi révélée. Lors donc que les Rabbins nous disent à ce propos que sans la Thora, l'alliance mosaïque, par laquelle, affirment-ils, les cieux et la terre ont été créés, les lois terrestres et célestes n'existeraient point (2), leur interprétation. si éloignée qu'elle paraisse du sens littéral du texte de Jérémie, répond cependant parfaitement au sens intime des paroles du prophète, à l'assimilation évidente qu'il fait entre les deux lois (3).

Disons en terminant que l'accord que nous venons d'établir entre la doctrine des Rabbins et celle de la Bible se trouve confirmé, s'il était nécessaire, par les livres apocryphes. Dans l'Ecclésiastique du fils de Sirach nous voyons en effet que la Sagesse créatrice personnifiée est identifiée avec la Thora; c'est celle-ci qui non seulement a été créée avant le monde et ne cessera jamais d'exister, qui couvre la terre, atteint les cieux, pénètre dans les abîmes et règne sur l'univers entier, mais qui en outre a reçu de Dieu l'ordre d'habiter en Sion, en un mot c'est le livre même de la loi de

(1) Jérémie, XXXIII, 20, 21.

(2) Pésahim 68 et Jalkout S. dans Jérémie XXXIII, 25.

(3) Il est curieux de rappeler que Lucrèce nomme *fœdus naturæ*, les lois de la nature, et *ritus*, les lois des êtres.

Moïse [1]. Le grand mot est donc prononcé et désormais les mille échos des *Midraschim* vont le répéter jusqu'au jour où une religion issue du judaïsme, détruisant sur la terre cette Loi que l'hébraïsme avait élevée si haut dans les cieux, lui substitua un homme-dieu et transporta dans cet homme devenu Loi le caractère le plus sacré de l'antique Thora qu'on prétendait lui faire remplacer : l'incarnation du Verbe.

IV.

Valeur philosophique de la doctrine hébraïque.

§ 1.

Pour apprécier convenablement la valeur philosophique de la doctrine hébraïque sur l'identité des lois divine et humaine, on ne saurait mieux faire, croyons-nous, que de reproduire ici les pensées des nombreux écrivains qui de près ou de loin ont pressenti cette unité.

La vie sensitive et intellectuelle a été considérée de la même manière que nous envisageons la vie morale et religieuse, c'est-à-dire comme la possession que la nature prend d'elle-même. « Qu'est-ce donc que la perception extérieure ? nous dit-on. C'est la nature devenant en quelque sorte subjective, se faisant conscience pour s'apercevoir dans sa réalité et dans ses phénomènes. Quand nous voyons, c'est la lumière qui se voit... Quand nous entendons, c'est le son qui s'entend. Les sens appartiennent à la nature, viennent de la nature ; c'est la nature dans son immanence qui voit, qui entend ». On ajoute que « l'homme est l'œuvre suprême de la puissance qui crée les organismes et que son esprit n'est que le dernier degré de la conscience que prend peu à peu dans des efforts successifs l'esprit immanent au monde... Qu'est-ce que l'entendement humain ? Ce sont les lois universellement obéies de la matière et de l'imagination objective se percevant elles-mêmes dans une faculté consciente de notre âme [2] ».

Un sociologue écrit de son côté : L'homme, c'est la nature devenue consciente d'elle-même ; c'est l'effort suprême de la nature pour comprendre soi-même, pour se connaître comme pour exister. Il

---

[1] V. chap, XXIV.

[2] Revue philosophique, févr. 1878, p. 212 et suiv.

paraît presque que l'échelle des êtres s'étant développée jusqu'à ce point, elle n'ait plus besoin d'aller au-delà, car l'homme, à la différence de ce qui arrive pour les autres animaux a la faculté de progresser indéfiniment [1] ». Cet arrêt de la nature à l'homme prouverait justement, à notre avis, qu'elle s'épuise en lui, qu'il la représente complétement et que tout ce qu'elle possède, c'est l'homme qui le lui a donné, mais l'homme idéal, l'Adam primitif qui renfermait bien plus qu'il n'a donné, de même que l'âme surpasse en puissance les réalités du corps qu'elle façonne, en sorte que l'homme demeure progressif et continue, même dans la période évolutive, l'œuvre qu'il a commencée d'une autre manière dans la période créative, en attendant le jour où la planète, ce corps de l'humanité, ayant achevé sa carrière, retournera à l'état chaotique pour être travaillée de nouveau par son âme, Adam, et aboutir, grâce au progrès déjà réalisé, à une humanité plus parfaite.

La théorie de Hartmann, d'après laquelle un esprit bien doué et bien cultivé révèle l'harmonie inconsciente qui existe entre la nature et lui, présente assez d'affinité avec le système de Hegel pour qui la logique est en même temps la science de la réalité; l'idée est tout, c'est-à-dire la seule substance, le seul et absolu sujet; l'évolution de l'univers n'est que le mouvement spontané et purement dialectique de l'idée. La même doctrine est démontrée plus simplement encore, si l'on observe l'intelligibilité de l'univers, par laquelle l'esprit humain contemple ses propres lois dans le Vrai et le Beau qui éclatent dans la nature; ainsi la loi qui forma l'intelligence humaine est aussi celle qui ordonna l'univers. « La même loi régit le verbe de la nature et le verbe de l'homme » écrit Edgar Quinet [2] » et ailleurs, cherchant dans les événements naturels la clef de l'histoire universelle, il dit: « Je m'explique alors ma curiosité des arts, des lettres, des philosophies; je vois que ces surfaces cachent des profondeurs, que les vérités humaines enveloppent des vérités naturelles, que les lois des empires révèlent les lois des êtres organisés [3] ».

Déjà pour repousser les hypothèses des philosophes qui imaginaient plusieurs principes des choses, soit matériels, soit abstraits, Aristote se plaignait qu'on fît ainsi de l'univers une pièce informe,

---

(1) Anonyme, Eléments de science sociale, p. 386.

(2) Création, vol. II p. 145.

(3) Ibid, tome I, IV, p. 345.

non plus une composition, mais une série d'épisodes où les êtres relevant de causes premières différentes, rien ne se tient nécessairement. Herbert Spencer exprime au fond une idée analogue quand il écrit: « Comme l'univers par l'impression accumulée des siècles a façonné l'humanité à son image et fait descendre en elle ses propres lois, l'humanité à son tour imprimant peu à peu dans l'homme ses formes et son organisation finira par descendre en lui tout entière; l'individu portera en soi le monde [1] ». On connaît le système de Taine et d'autres penseurs, d'après lequel les produits ou les manifestations de la pensée humaine doivent être considérés comme faisant partie de l'histoire naturelle, les lois de la nature étant elles-mêmes les agents ou facteurs de la civilisation. Peut-être se trompent-ils en comprenant cette action comme s'exerçant dans le domaine historique et sur l'humanité déjà formée. Le vrai point de contact entre la nature et l'humanité est antérieur à la démarcation qui s'est établie entre l'une et l'autre; il est dans l'idée créatrice qui s'incarne dans l'homme, seule véritable incarnation du Verbe, pour opérer la rédemption de la nature en la surélevant, grâce à la faculté de perfectionnement qui est en lui et qui la dépasse de toute la mesure dont l'idéal dépasse le réel.

L'axiome de Spinoza proclamant l'identité de la nature avec les lois de la pensée [2] répond à ce qu'il y a de vrai dans les prétentions de ceux qui soutiennent que l'esprit est régi par les mêmes lois que la matière, comme l'atteste le langage commun de tous les peuples qui emploient la même terminologie pour désigner les phénomènes matériels ou intellectuels. Il n'est pas jusqu'aux lois plus éloignées et moins apparentes qui ne soient trouvées par les savants parfaitement conformes, soit qu'elles concernent les procédés de la nature extérieure, soit qu'elles intéressent les opérations de l'esprit ou de la faculté pensante. C'est ainsi qu'ils nous démontrent comment les plus notables faits psychologiques donnent la forme sous laquelle se manifeste la nature extérieure, c'est-à-dire la cause efficiente, l'activité; l'aspiration vers un but final [3]. Nous retrouvons là ce que nous avons dit de la théorie hébraïque du macrocosme ou de l'univers conçu sur le type de

---

(1) Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.

(2) Revue des deux mondes, avril 1875.

(3) V. Revue philosophique, oct. 1876.

l'homme comme le microcosme est l'homme conçu sur le type de l'univers, puisque dans son évolution embryonique il parcourt toutes les phases correspondantes à l'ordre zoologique et à l'ordre paléontologique.

Ecoutons maintenant l'interprète d'un système philosophique qui, dans son originalité et sa profondeur, présente de frappantes analogies avec la théosophie kabbalistique. « La loi, dit M. Ravaisson, qui à tous les degrés de l'existence subordonne les causes efficientes aux causes finales et la pluralité des éléments à l'unité de l'être est aussi la loi d'ordre qui de tous les êtres comme d'autant d'éléments compose un être unique, le Cosmos, ordre supérieur qui comprend tout autre ordre ». Et la formation du Cosmos est pour cet auteur comme pour les kabbalistes une limitation, un sacrifice de l'Infini divin, une léthargie dont le réveil se fait dans l'homme (2). Mais voici ce qui nous intéresse plus particulièrement pour notre recherche actuelle. « Si par l'examen de nous-même, dit le même penseur, nous découvrons dans les lois de notre activité les lois des choses, c'est que nous ne sommes pas seulement un être individuel, mais aussi l'être divin qui s'éveille à la connaissance réfléchie de sa propre essence (3) ». Il en résulte, à notre avis, comme conséquence naturelle, que le principe d'après lequel l'homme est l'image de Dieu dans le sens où nous avons compris celle-ci, se trouve en étroite relation avec celui de l'unité de la loi physique et morale.

§ 2.

Voici d'autres témoignages en faveur de la même doctrine. On a fait observer que l'homme étant compris dans le monde, les principes des choses ne sont universels qu'à la condition de s'étendre à sa nature morale. Pythagore et Platon n'ont qu'une loi pour le gouvernement des individus, des cités et des cieux. Spinoza de son côté commence l'Ethique par la théorie de la substance. Toute philosophie devient une morale, toute conception de l'univers une conception de l'homme et de ses destinées. L'homme, fragment du monde, participe à ses lois dont la loi morale n'est qu'une déduction. Leibnitz semble penser comme Malebranche que

(1) Il faut rappeler ici la *tardema* (léthargie) dont Adam est frappé dans le livre de la Genèse et qui est expliqué métaphysiquement dans le même sens par la Kabbale, la chute du Logos, l'Idéal, dans le réel.

(2) Loc. cit p. 377.

ce que la théologie chrétienne appelle l'ordre de la grâce est pour ainsi dire enté sur l'ordre de la nature ou, comme il s'exprime, que l'un est parallèle à l'autre.

On sait que Montesquieu définit la loi « l'expression des rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses » et on a objecté à ce propos que son but unique étant en définitive le bonheur, la contrainte sociale devra être réduite au strict nécessaire et qu'aucune loi, envisagée au point de vue utilitaire, ne sera en elle-même un mal. Mais il faut distinguer ici entre la loi positive écrite et la loi intérieure et morale, c'est de celle-ci que Montesquieu donne la définition; l'autre doit servir à l'appliquer dans la mesure et de la manière les plus convenables à la réalisation de la félicité. Existe-t-il d'ailleurs dans l'univers une seule loi qui ait pour but unique la félicité de ceux qu'elle régit ? Toutes visent plutôt à l'ordre et à l'harmonie entre les êtres créés et il n'y a aucune raison pour que l'homme fasse exception à cette règle. En outre, quel est ce bonheur que l'on dit être le but unique de la loi ? C'est sans aucun doute la félicité générale et dans ce cas on ne voit pas pourquoi celle-ci ne justifierait pas toutes les lois particulières, de quelque nature qu'elles fussent, dès lors qu'elles sont nécessaires pour atteindre le but proposé. S'il en est ainsi au simple point de vue utilitaire, on ne saurait raisonner autrement dans un système qui ne reconnaît pas pour but l'intérêt seul; le nombre des lois devra être alors évidemment, non pas toujours le plus petit possible, mais celui que l'ordre et la justice exigent.

Il y a cependant un sens dans lequel la doctrine que nous réfutons est vraie; c'est celui de la transformation en habitude morale des dispositions de la loi écrite, en sorte que l'on pourra alors se passer de celle-ci. Herbert Spencer va jusqu'à concevoir un état idéal de la société qui serait l'absence de toute loi coercitive et la complète autonomie de l'individu. Comprise dans le sens non seulement social, mais religieux, cette doctrine est bien celle de Jérémie ([1]), lorsqu'il prédit que la Loi sera un jour écrite dans les cœurs et que les hommes n'auront plus besoin de l'apprendre les uns des autres. Moïse aussi avait annoncé, peut-être comme un idéal à atteindre, que sa loi avait son siège sur la bouche et dans le cœur. Et qui sait si, jugeant l'heureux temps

([1]) XXXI, 33.

messianique arrivé, le christianisme ne s'est pas cru par là autorisé à décréter l'abolition de la loi, donnanta ins iune fausse interprétation à la prophétie de Jérémie qui ne songeait nullement à rienabolir?

L'esprit romain, tout pratique et positif qu'il était, avait de la loi une idée si transcendante qu'elle se rapproche beauconp de la conception du Tao de l'Extrême-Orient et de la Thora envisagée, comme le fait précisément la Kabbale, au point de vue cosmologique et métaphysique. Il suffit de rappeler que la jurisprudence romaine prétendait embrasser la morale tout entière et même la science universelle, puisqu'elle se définissait elle-même « la connaissance des choses divines et des choses humaines (1) ».

D'un autre côté de l'horizon intellectuel, nous voyons les idéologues se poser des problèmes dont l'unique solution gît dans cette identité des lois dont nous parlons. Kant se demandait pourquoi, parce qu'une chose est, il est nécessaire qu'une autre soit? « Je comprends très bien comment une conséquence découle d'un principe, d'après la loi d'identité, puisqu'il suffit d'analyser le concept de l'un pour en faire sortir l'autre. Ainsi la nécessité entraîne l'immutabilité; la composition, la divisibilité; l'infinité, l'omniscience. Mais comment une chose dérive d'une autre, non plus en vertu de la loi d'identité, c'est là ce que je voudrais qu'on m'expliquât (2) ». A ces paroles de Kant, il est permis de répondre qu'on ne voit pas pourquoi on ne pourrait pas invoquer le même principe d'identité pour expliquer les rapports entre la cause et l'effet, celui-ci traduisant celle-là de telle manière qu'il joue par cela même en quelque sorte le rôle de véritable verbe incarné. Ensuite si l'intention du philosophe était de rechercher, non pas pourquoi ce lien existe, mais pourquoi nous en avons la notion, le fait de la succession lui-même ne prouvant rien comme Kant l'a démontré, il n'y aurait qu'une chose à répondre, ce nous semble, c'est que justement parce que notre esprit est le miroir fidèle de la nature, qui en lui prend conscience d'elle-même, il saisit ainsi le lien des faits tel qu'il est en réalité.

M. Séailles nous dit que la science n'est que la face subjective des mouvements de la matière, traduits par les mouvements du cerveau. « La nature et Dieu, écrit-il s'impliquent logiquement comme les notions qui les représentent à la pensée; l'œuvre de

(1) Rerum divinarum atque humanarum notitia. V. Ribot, Revue philosophique, Juillet 1880.

(2) Ibid. Juillet 1879, p. 125.

l'esprit est de retrouver cette géométrie vivante dont les déductions sans fin remplissent l'éternel et l'immense : la science est déductive ou elle n'est pas. L'intelligible en nous est devenu l'intelligence et dans l'enchaînement de nos idées, nous devons retrouver l'enchaînement des choses. Ainsi la science est dans l'esprit, la raison est la lumière qui l'y découvre, l'effort dialectique est le mouvement par lequel cette lumière se projette sur tout l'univers idéal qui ne se distingue pas de l'univers réel [1] ». Il est impossible de méconnaître l'analogie que présentent ces pensées avec les idées hébraïques quand le même auteur écrit que l'homme, se tournant vers lui-même, n'est pas emprisonné dans les limites étroites d'une individualité fermée, qu'il contemple l'universel et l'absolu et qu'en analysant sa propre pensée, il ne découvre pas des formes vides, types généraux, abstractions stériles, mais l'être dans son essence et dans ses lois. Et de même que les Rabbins voient dans la Thora, devenue loi de l'homme, le plan qui a servi à Dieu dans la construction du monde, nous entendons ce savant indépendant nous dire que l'esprit humain, dans ses recherches scientifiques, ressemble à un architecte qui, chargé de retrouver le plan d'un édifice construit, en démêlerait les intentions et en reconstituerait le dessein dans son ordonnance et sa simplicité primitives. « La cause matérielle et la cause formelle, dit-il encore, les éléments et le génie de la combinaison, est-ce assez pour construire le monde ? Non ; l'imagination créatrice ne peut travailler la matière qu'en obéissant aux lois universelles nécessaires qui dominent toute réalité et deviennent dans l'esprit les lois de la pensée, les principes de toute science et de toute logique [2] ».

Voilà donc la science et la religion, la loi de l'univers et celle de l'homme, la Sagesse et la Thora identifiées. On nous permettra de signaler à présent une conséquence dont nous laissons au lecteur le soin d'apprécier toute l'importance ; c'est que la science tout entière devient religieuse ; toute connaissance se trouve sanctifiée et l'acte intellectuel devient un acte moral par excellence. On a reproché à la Kabbale d'être un ascétisme ; après tout ce que nous avons dit, peut-être comprendra-t-on que nous souhaitions, pour l'avenir de la raison et de la science, beaucoup d'ascétisme semblable à celui du judaïsme qui fait de l'organisation humaine quelque chose de divin.

---

(1) Loc. cit. p. 106.

(2) Revue philosophique, Janvier 1880.

Chapitre Septième

CARACTÈRE UNIVERSEL DE LA LOI SELON L'HÉBRAÏSME

I.

Le témoignage de Philon.

Dans tout ce que nous avons dit précédemment sur l'identité des lois divine et humaine, le caractère universel que le judaïsme attribue à la Loi dans l'organisation de l'humanité apparaît déjà d'une manière si éclatante que nul ne songerait à nier l'existence de cette grandiose conception; on objectera simplement peut-être que, soit incohérence, soit préjugé national, elle se rapetisse dès que l'on passe à l'application du principe et qu'elle se localise au point de devenir purement israélite.

Une telle contradiction est bien improbable et si l'on en pouvait donner des preuves, nous aurions encore toute raison de croire qu'elle est simplement à la surface et n'atteint pas le fond même, la nature intime de la doctrine. Mais il n'y a pas de contradiction. La vérité est que, si à la hauteur sublime à laquelle nous a élevés l'hébraïsme, la Thora embrasse l'ensemble de la création, l'être tout entier, Dieu lui-même, elle se circonscrit inévitablement en devenant la loi de l'homme, mais sans perdre, même dans ce degré inférieur, l'universalité, puisqu'elle s'etend jusqu'aux bornes les plus reculées que la notion d'humanité comporte. Car si relativement à la création, la loi de l'homme est comme la face intérieure de l'univers qui prend conscience de lui-même, quand elle règle au contraire les rapports entre l'espèce et l'individu, qui sont le problème fondamental de la loi humaine, elle devient alors la révélation

du type et de la loi spécifique [1]. Une pareille définition implique évidemment l'idée qu'elle est essentiellement humaine, qu'elle n'a pas d'autre but que la formation de l'homme et que seuls ses fidèles observateurs sont vraiment dignes d'être appelés de ce nom, tellement que Celui qui la communique porte lui-même le titre d'homme idéal et divin.

Les témoignages de source biblique et rabbinique se présentent en foule, mais les paroles de Philon nous paraissent avoir une importance spéciale. Postérieures à la Bible et à une partie des écrits des Rabbins, elles peignent l'attitude que le judaïsme prenait, même avant l'avénement du christianisme, en s'adressant aux païens, et par conséquent son but et son action au sujet de la conversion des Gentils. Si on les compare aux conceptions analogues des Ecritures et des Docteurs, elles offrent avec les unes et les autres une si parfaite conformité qu'il est impossible d'y voir une tactique habile pour attirer la sympathie de la Gentilité; aussi les avons-nous choisies pour servir d'introduction à ce que nous avons à dire sur cette capitale question. Voici donc ce que dit Philon dans sa Vie de Moïse, opposant précisément la loi mosaïque à celles des Gentils: « Notre loi est bien différente. Elle exhorte tout le monde à se conduire comme il convient: les Barbares comme les Grecs, les habitants du continent et des îles, de l'Orient et de l'Occident, ceux de l'Europe et ceux de l'Asie, en un mot toute la terre habitée jusqu'aux extrémités les plus lointaines ».

Philon a sans doute ici en vue, non pas la loi de Moïse en tant que code particulier des Juifs, mais cette religion universelle que le judaïsme possède et dont le mosaïsme n'est lui-même qu'un aspect spécial. Fidèle aux doctrines que nous retrouvons en Palestine, il croit que cette religion est le patrimoine commun de tous les hommes et que tous par conséquent sont appelés à l'observer. C'est dans ce sens aussi qu'il répète ailleurs ce que proclamaient également les rabbins palestiniens, à savoir que la philosophie, en enseignant le monothéisme, enseignait le judaïsme. Les Docteurs disaient en effet que « quiconque rejette le polythéisme mérite le nom de juif » ou encore que « celui qui abjure l'idolâtrie confesse en même temps toute la Loi » [2].

---

[1] V. le Credo philosophico-religieux de l'Auteur, 1e vol. de Teologia in fine.
[2] Nissim in Aboda Zara 357a.

Le philosophe alexandrin, qui se faisait ainsi l'interprète de l'enseignement des Rabbins, devait avoir plus tard lui-même un écho en la personne de Tertullien, lorsque celui-ci dit de Socrate et de Platon qu'étant justes, ils furent *naturellement* chrétiens.

II.

La vocation d'Abraham.

§ 1.

Apostolat du patriarche hébreu.

Le caractère universel de la Loi au point de vue hébraïque nous est jusqu' à présent apparu d'une manière abstraite; il s'agit de le considérer maintenant dans ses applications.

Nous le retrouvons tout d'abord dans le double aspect de la Révélation selon le judaïsme; elle est à la fois primitive et adamitique et par conséquent universelle dans le temps comme dans l'espace. Qu'elle soit primitive, cela n'est pas douteux. Le livre de la Genèse nous apprend que Dieu se mit en communication avec le premier homme, mais elle ajoute un détail qui n'a pas été peut-être assez remarqué, c'est que l'acte intellectuel initial auquel ce premier homme a été appelé semble avoir été une révélation de la part du Créateur: « Dieu créa l'homme à son image... Dieu les bénit et Dieu *leur dit...* » En outre la Révélation est adamitique et par là universelle dans l'espace. N'est-ce pas d'Adam en effet que toute l'humanitê devait sortir? et cette humanité elle-même n'était-elle pas destinée à peupler toutes les parties de la terre?

Il existe toute une série d'*haggadot* dont l'idée dominante exprimée de diverses façons est qu'Adam aurait dû être ce qu'Israël est devenu depuis. C'est à lui, ajoutent les Rabbins, que la Loi devait être donnée (1); c'est de lui que les douze tribus auraient dû être issues (2), enfin l'œuvre quì lui fut imposée au paradis terrestre consistait dans l'observation de tous les préceptes positifs et négatifs de la Thora. Ne semble-t-il pas qu'on veuille effacer toute distinction entre Israël et l'humanité pour mieux marquer

---

(1) ראוי היה אדה"ר שתנתן תורה על ידו

(2) ראוי היה אדה"ר שיעשה ממנו י"ב שבטים

que la révélation divine appartient à tous les enfants d'Adam et non pas seulement aux fils d'Abraham ?

Le grand patriarche juif est lui-même la preuve que ce n'est pas seulement à l'origine, mais encore dans le cours de l'histoire, que la révélation de la loi divine possède ce double caractère d'universalité; il apparaît en effet, soit d'après les données bibliques, soit selon les témoignages de la tradition, comme l'apôtre des Gentils. La Bible dit, à plusieurs reprises, qu'Abraham invoqua, proclama le nom de l'Eternel et cela à propos d'autels qu'il érigeait dans les lieux où il plantait ses tentes. « Il bâtit encore là un autel à l'Eternel et il proclama le nom de l'Eternel (1) ». Onkelos ne voit, il est vrai, dans ce culte d'Abraham que la prière individuelle du patriarche, mais le *Bereschit Rabba* propose aussi d'entendre qu'il s'efforçait de faire des prosélytes. « Il faisait invoquer, dit-il, à toute créature le nom du Saint, béni soit-Il ! » Nahmanide n'hésite pas sur le sens à donner à cette phrase du livre de la Genèse : « Le plus probable, écrit-il, c'est qu'il proclamait à haute voix devant l'autel le nom de Dieu et qu'il faisait connaître sa divinité » et Maïmonide accepte également cette interprétation.

Mais ce qui est plus important que toute discussion philologique, ce sont les autres témoignages scripturaires en faveur de l'apostolat d'Abraham. La texte du livre de la Genèse au sujet du départ de Charan qui peut se traduire littéralement ainsi: « Abram prit Saraï, sa femme, et Lot, fils de son frère, avec tous les biens qu'ils possédaient et les personnes (en hébreu les âmes) qu'ils avaient faites à Charan (2) » a été compris par les Docteurs et par Onkelos lui-même dans ce sens qu'Abraham et Lot emmenèrent avec eux tous les prosélytes qu'ils avaient faits durant leur séjour.

Dans un autre passage du même livre, Dieu dit à Abimélek: « Maintenant, restitue la femme de cet homme, car il est prophète (*Nabi*), il priera pour toi et tu vivras (3) ». Abraham était donc connu comme prophète par les païens. Bien plus; il ne pouvait être Nabi que pour eux. A qui en effet aurait-il adressé sa prédication, si ce n'est aux Gentils ? Car tel était bien le rôle du

(1) Genèse XII, 8.
(2) Genèse, XII, 5.
(3) Ibid, XX, 7.

Nabi. Le texte du livre de Samuel dans lequel celui-ci est appelé Voyant (*roè*), avec cette explication de l'historien sacré que celui qui était alors appelé *Nabi* se nommait autrefois Voyant indique bien, selon nous, la double mission du prophète à l'époque de l'écrivain, celle de prédicateur et celle de révélateur de l'avenir: mais comme dans les temps plus anciens, à l'époque d'Abraham, il était appelé sans doute *Nabi*, cela prouverait que la première mission seulement, celle du prédicateur, existait au temps du Patriarche.

Voici un autre indice de l'apostolat du patriarche hébreu que nous fournit la Genèse. Nous y lisons que les fils de Heth, dans leur réponse à la demande d'acquisition faite par Abraham, donnent à ce dernier, en témoignage de leur respect, le titre de prince de Dieu, *Neci Elohim*, qui a peut-être la signification de chef religieux: « Ecoute-nous, mon Seigneur, tu es un prince de Dieu au milieu de nous ! (1) » D'où peuvent provenir cette estime et cette vénération pour un homme qui, professant le plus pur monothéisme, devait plutôt paraître à des païens un adversaire de leurs divinités locales, si ce n'est du succès qui avait couronné ses efforts pour les attirer à sa foi ? Cette foi qui leur était présentée non comme une nouveauté, mais comme la forme même de leur ancienne religion, avait donc déjà fait des adeptes parmi les fils de Heth.

On sait d'ailleurs que Dieu change le nom d'Abram en celui d'Abraham et que ce changement est expliqué en ce sens qu'il allait être constitué le père d'une multitude de nations. Il semble ainsi que le promesse divine avait commencé à se réaliser en faveur du patriarche et que le nom de prince de Dieu, qui lui est donné en cette circonstance, est déjà la reconnaissance de cette glorieuse paternité sur laquelle il faut maintenant nous arrêter un instant.

§ 2.

Paternité spirituelle d'Abraham.

« On ne t'appellera plus Abram, dit le Seigneur, mais ton nom sera Abraham, car je te rendrai père d'une multitude de nations (2) ». Il ne saurait être question dans cette phrase simplement des familles ou tribus composant Israël ou des Ismaélites et Edo-

(1) Genèse, XXIII, 6.

(2) Genèse, XVII, 5.

mites auxquels le patriarche devait donner naissance. La promesse est faite d'une façon trop solennelle pour cela. Lorsqu'il s'agit d'Ismaël l'expression est en effet toute différente: « Il engendrera douze princes, dit le texte sacré, et je ferai de lui une grande nation [1] ».

Que faut-il donc entendre par cette paternité promise à Abraham? Quelque chose de bien plus grand sans aucun doute. Maïmonide dit que cela signifie qu'il a enseigné la vraie foi aux Gentils ou encore que toutes les nations sont destinées à se ranger sous sa bannière, à entrer par conséquent dans sa famille spirituelle et à devenir ses enfants d'adoption. Les anciens Rabbins ne l'ont pas compris autrement. Nous lisons dans le Talmud que le prosélyte dira comme l'Israélite de naissance, en portant au Temple les prémices de ses champs: « Regarde, ô Dieu, du haut de ta céleste demeure, et bénis ton peuple d'Israël et la terre que tu nous a donnée comme tu l'avais juré à nos pères ». Il appellera donc Abraham son père, ajoute le Talmud, car Abraham a été appelé par Dieu le père d'une multitude de nations ou, comme dit le *Midrasch,* de toutes les nations.

Il est impossible de méconnaître le lien étroit qui rattache la promesse faite à Abraham à cette autre bénédiction dont il est également l'objet de la part de Dieu et qui a donné lieu à tant de controverses: « Toutes les familles de la terre seront bénies en toi [2] ». De quelque façon que l'on entende ce texte, il prouvera du moins toujours que la pensée de l'écrivain sacré, la pensée hébraïque embrassait déjà tout l'horizon de l'humanité. Dès lors il ne peut être question de rétrécir l'interprétation de la paternité d'Abraham, comme si la promesse qui lui est faite ne pouvait, sans jurer avec le contexte, comporter une aussi vaste conception. Sans doute il y a dans cette promesse quelque chose de plus que l'idée pourtant si large d'une paternité spirituelle s'étendant à tous les peuples; nous y découvrons celle d'une fraternité humaine, d'une unité dont Israël doit être le centre. Mais il suffit d'un peu d'attention pour voir que la même conception se trouve déjà implicitement contenue dans cette assurance donnée au patriarche hébreu que toutes les familles de la terre seraient bénies en lui.

---

[1] Ibid, XVII, 20.

[2] Genèse, XII, 3

Certes, pour que l'humanité arrive à considérer Israël comme un modèle enviable, il ne suffirait point qu'il eût atteint un degré de grandeur, de puissance, de prospérité matérielles supérieur à celui des plus grands empires. Cela ne pouvait rentrer dans les aspirations de l'hébraïsme, d'abord parce que tous ces biens possédés dans une plus ou moins large mesure par ses ennemis politiques et religieux n'auraient pu passer à leurs yeux pour un exemple de bénédiction spéciale, ensuite parce qu'il n'a jamais existé à aucune époque un peuple qui ait regardé ces biens comme les seuls désirables. La science, la religion, la vertu, les qualités morales, selon ce que chaque nation d'après son degré de culture pouvait entendre par ces mots, permettaient seules de donner une véritable valeur à ces avantages temporels et constituaient elles-mêmes les biens les plus éminents sans lesquels les autres ne devaient point avoir d'existence durable. On est donc bien forcé d'admettre que si le judaïsme prédit dès sa naissance que tous les peuples de la terre se considéreraient un jour comme bénis en lui, les biens moraux qu'il glorifiait au-dessus, sinon à l'exclusion de tous les autres, devaient figurer en première ligne dans l'accomplissement de cette bénédiction. On voit donc que c'est uniquement dans ce sens que tous les peuples devaient s'honorer de se dire fils d'Abraham et que la paternité promise au patriarche est une paternité spirituelle, parce que la foi dont il était l'apôtre était destinée à l'humanité tout entière.

La Bible nous montre d'ailleurs comment Abraham a compris la bénédiction dont il était l'objet. Que signifie autrement son intercession en faveur de Sodome ? Il ne se borne pas à demander la préservation de Lot et des siens ; il s'efforce d'obtenir la grâce de tout le pays coupable. Ce chapitre du livre de la Genèse que tout le monde lit et admire, sans chercher à diminuer la portée de l'acte du patriarche hébreu, n'est certainement pas moins étonnant que la promesse qui lui est faite de voir un jour tous les peuples s'appeler ses enfants. La conduite d'Abraham révèle la véritable signification de cette prédiction.

§ 3.

Le Psaume cx.

Il existe un psaume qui, à notre avis, peut servir de commentaire à la vocation d'Abraham. C'est le cx^e psaume qui commence par ces mots: « Parole de l'Eternel à mon Seigneur: Assieds-toi à ma droite ». On sait le sens que lui ont donné les exégètes chrétiens. D'autres ont voulu y voir la glorification de la royauté de David. Et cependant il y a un verset qui ne peut se prêter à aucune de ces interprétations. C'est celui-ci: « L'Eternel l'a juré et il ne s'en repentira point. Tu es prêtre pour toujours selon la parole de Melchisédek ».

Ce dernier nom n'est-il pas une révélation? Il ne peut être question de rapprocher David de Melchisédek et l'idée de sacerdoce exprimée dans ce texte ne lui est pas davantage applicable. Le psalmiste n'a pu d'ailleurs se décerner à lui-même le titre de Seigneur, tandis que ce nom est très naturel dans la bouche de David parlant d'Abraham. Quant au Melchisédek dont il est question, ce ne peut être que ce roi de Salem qui, il faut bien le remarquer, n'a eu de rapport avec l'hébraïsme que par Abraham seulement et la qualité de prêtre, *cohen*, évoquée par le psaume est bien celle par laquelle l'Ecriture caractérise le roi pontife et qui a passé de plein droit à Abraham, car le sacerdoce qui était légitimement représenté par les Gentils avant l'élection d'Israël, se trouve transmis au premier patriarche juif, dès que Dieu le constitue le père d'un peuple appelé à remplir dans l'humanité les fonctions sacerdotales. Or, si l'idée que la Bible nous donne d'Abraham est celle d'un prêtre, ne s'ensuit-il pas qu'à cette qualité se trouvent rattachés le rôle et la mission d'instruire et de convertir les Gentils?

Il n'y a qu'un seul mot qui paraît, à première vue, en contradiction avec le sens que nous croyons devoir donner à ce psaume. C'est celui de Sion: « L'Eternel étendra de Sion le sceptre de la puissance ». Comment, dira-t-on, peut-il être question de Sion au temps de Melchisédek, puisque Sion n'existait pas encore, au moins sous cette dénomination? Il suffit cependant d'examiner un autre passage des Psaumes dans le parallélisme hébraïque, pour voir que le mond de Sion est pris comme synonyme de Salem: « Son

tabernacle est à Salem et sa demeure en Sion [1] ». La vérité est que de même qu'on a donné à la Jérusalem d'Israël l'ancien nom de Salem, de même aussi l'écrivain sacré n'a pas craint d'appeler la Jérusalem païenne du nom plus moderne de Sion. Ce dernier nom paraît d'ailleurs remonter à une haute antiquité, puisqu'il est question dans un passage des Rois de « la ville de David qui est Sion [2] ».

Rien ne s'oppose donc à ce que ce psaume soit appliqué à Abraham et la parole du chantre sacré: « Tu es prêtre pour toujours ! » est un éloquent commentaire de la promesse de Dieu au patriarche que toutes les familles de la terre seraient bénies par lui.

§ 4.

Autres témoignages bibliques et rabbiniques en faveur de l'apostolat d'Abraham.

Un trait du caractère d'Abraham que la Bible met en relief, c'est son hospitalité qui est restée proverbiale. On a déjà fait observer que les habitudes d'hospitalité dans l'antiquité ont puissamment contribué à établir entre les peuples les relations commerciales. C'est grâce à elles que le *peregrinus* dont le nom équivalait à l'origine à celui d'ennemi, finit par ne plus être chez les Romains qu'un étranger, à qui l'on concéda d'abord le droit de conclure de valables transactions, puis la faculté de contracter des alliances légales et enfin la complète égalité civile. Dans les derniers temps de l'empire, c'étaient encore les règles de l'*hospitium* qui servaient à déterminer les rapports de l'Etat romain avec les Barbares qu'on salariait et à qui l'on accordait des terrains.

Or, si l'on se représente Abraham, avec sa foi profonde au Dieu unique de tous les hommes, recevant à sa table ses hôtes païens et pratiquant devant eux les usages religieux dont les Anciens accompagnaient invariablement les repas publiques et privés, on comprendra que les Rabbins aient signalé à bon droit l'hospitalité exercée par le saint patriarche comme une preuve de sa mission de prosélytisme monothéiste auprès des Gentils.

Les témoignages rabbiniques en faveur de l'apostolat d'Abraham sont d'ailleurs très nombreux. Les Docteurs ont relevé avec une

---

(1) Psaume LXXVI, 3.

(2) I Rois VIII, 1.

insistance toute particulière la promesse divine qu'il deviendrait le père d'une multitude de nations et ils ont figuré cette paternité universelle sous la douce image de Sara. En effet, en même temps que s'accomplit pour celle-ci la prédiction relative à la miraculeuse naissance d'Isaac, non seulement toutes les femmes stériles deviennent mères, mais tous les sourds entendent, tous les aveugles voient, les muets recouvrent la parole et les fous sont guéris de leur démence (1). Non contents de cela les, Rabbins nous représentent Sara allaitant, avec Isaac qu'elle vient de mettre au monde, les fils des plus nobles femmes, qui avaient été privées de lait, afin que l'épouse d'Abraham pût servir de mère à leurs enfants. Il vaut la peine de traduire tout entière cette belle haggada. « R. Berahia dit au nom de R. Lévi: Que voyons-nous que Dieu fit lorsque notre mère Sara devint mère? Il priva de lait les femmes des Gentils. Celles-ci venaient donc baiser les pieds de Sara en lui disant: Par charité, donne un peu de lait à nos enfants. Abraham dit à Sara: Sara! sanctifie le nom de Dieu; assieds-toi dans la rue et allaite leurs enfants. C'est pourquoi l'Eternel dit: « Sara allaita — non pas un fils — mais des enfants ». On peut déduire de là un argument. Si un mortel composé de chair et de sang se réjouit, lorsqu'un bonheur lui arrive, et met tout le monde en allégresse, à combien plus forte raison en sera-t-il de même lorsque l'Eternel viendra réjouir Jérusalem (2) ».

La lecture de cet apologue, démontrera, croyons-nous, que loin d'être dicté par le sentiment d'orgueil qu'auraient pu éprouver des descendants d'Abraham au récit du miracle de l'enfantement de Sara, il est inspiré au contraire par une générosité de cœur d'une telle noblesse qu'elle ne peut goûter pleinement les joies des faveurs divines si les autres ne les partagent également. Cette conception des femmes stériles, l'allaitement de leurs enfants, la guérison de tant de souffrances au moment de la naissance d'Isaac ne s'expliquent pas autrement et le *Midrasch* ne pouvait faire entendre plus clairement ses véritables intentions qu'en se servant de ce fait merveilleux pour proclamer les dispositions miséricordieuses de Dieu à l'égard de l'humanité.

---

(1) Pesickta, éd. Lyck. p. 146.
(2) Ibid. p. 146. 2.

III.

Le prosélytisme juif.

La vocation d'Abraham et son apostolat auprès des Gentils nous amènent à parler du prosélytisme juif, car s'il a réellement existé aux différentes époques de l'histoire d'Israël, il constitue évidemment une preuve du caractère universel que les Juifs attribuaient à la Loi. Sans doute cette question sera mieux à sa place dans l'étude historique de l'universalisme hébraïque, mais il nous paraît utile d'en détacher ici une page, la première, qui regarde les temps antérieurs à Moïse.

Le titre de père d'une multitude de nations donné à Abraham rappelle naturellement une autre promesse analogue faite à Jacob. « Un peuple, lui dit le Seigneur, et une congrégation de peuples sortiront de toi (1) ». La prédiction divine est répétée par Jacob mourant dans son testament à Joseph (2). Qu'est-ce que cette congrégation de peuples à laquelle le patriarche doit donner naissance ? Ces mots rapprochés du précédent, *goï*, un peuple, ne peuvent pas signifier une simple confédération de tribus, car il serait contraire à toute logique de leur donner un sens plus restreint qu'à ce dernier. Ils s'éclairent et leur véritable portée apparaît, lorsqu'on les compare aux termes de la bénédiction prophétique accordée à Abraham. Mais ce n'est pas tout. Jacob en bénissant Juda lui dit: « Le sceptre ne s'éloignera point de Juda, ni le bâton du législateur d'entre ses pieds, jusqu'à ce que Schilo vienne et que les peuples se réunissent autour de lui » ou, si l'on préfère cette traduction « que la réunion des peuples lui appartienne (3) ». Toute hésitation sur la signification de cette réunion des peuples disparaît en présence du texte de Zacharie: « Une foule de nations s'attacheront à l'Eternel en ce jour-là et elles deviendront mon peuple (4) ». Voilà donc, comme dans le passage du livre de la Genèse, l'individualité israélite, le peuple de Dieu, en face de la multitude des nations de la Gentilité et en accomplissement des

---

(1) Genèse, XXXV, 10.

(2) Ibid. XLVIII, 4.

(3) Genèse, XLIX, 10 יקהת que nous traduisons par « réunion » renferme la racine primitive קהה *Kaa*, qui réapparaît dans קהל *Kaal*, assemblée, congrégation.

(4) Zacharie, II, 11.

promesses faites à Abraham et à Jacob, celles-ci doivent se réunir à celui-là. Un passage semblable du même prophète exprime encore cette idée de conversion de la Gentilité: « En ces jours-là dix hommes de toutes les langues de l'humanité s'attacheront au vêtement de chaque Juif en lui disant: Nous irons avec vous, car nous avons appris que Dieu est avec vous [3] ».

Il y a un texte des Psaumes qui projette une vive lumière soit sur ce que le livre de la Genèse nous dit de l'apostolat d'Abraham, soit sur tous les passages relatifs au résultat du prosélytisme juif parmi les Gentils: « Les peuples de bonne volonté » ou encore « les hommes de bonne volonté d'entre les peuples se réunissent, le peuple du Dieu d'Abraham [4] ». Il n'y a évidemment aucune raison de nommer des Gentils peuple du Dieu d'Abraham, si ce n'est la croyance que la foi d'Israël est destinée à tous les peuples et que le patriarche hébreu est le premier apôtre qui les y ait appelés. C'est en vain qu'on chercherait à découvrir un autre motif justifiant cette qualification.

Tous les efforts de la critique pour détourner ces textes cependant si clairs de leur signification naturelle proviennent au fond d'un préjugé souvent inconscient, mais certain. On se refuse à croire qu'une idée aussi sublime, dont l'humanité même de nos jours, sauf une infime minorité, n'est point encore capable, ait pu être hautement proclamée chez un petit peuple de Sémites, il y a quelque trente ou quarante siècles. Mais lorsque l'on a une fois admis que cette conception d'une adhésion de tous les peuples au Dieu d'Israël, bien mieux, d'une humanité devenue tout entière le peuple de Dieu, appartient bien authentiquement à l'hébraïsme, si tardive d'ailleurs que l'on en juge l'apparition, — et il y a vraiment des limites qui s'imposent, même à la critique la plus radicale, — il devient au plus haut point illogique de donner une interprétation différente aux textes du livre de la Genèse qui présentent évidemment un sens identique, sous le seul prétexte qu'ils remontent à une antiquité plus reculée et qu'ils contiendraient par conséquent une prédiction plus extraordinaire. Si c'est d'ailleurs d'une prévision tout humaine qu'il s'agit, il n'existe pas au point de vue psychologique, ni même au dire de certains critiques au point de vue chronologique

---

(1) Zacharie, VIII, 23,
(2) Psaume XLVII, 10.

de différence appréciable entre la date de rédaction du livre de la Genèse et celle que l'on assigne au livre de Zacharie.

Voilà donc une conséquence imprévue peut-être, mais incontestable, des audaces que la critique rationaliste se permet sur le terrain biblique. En jugeant aussi récentes que possible les idées d'universalisme religieux distribuées, selon l'ancien Canon, sur une vaste échelle, elle ne fait que nous obliger davantage à comprendre de la même manière des textes non plus seulement analogues, mais contemporains ; elle rend par cela même plus arbitraire l'adoption de procédés différents quand il s'agit de les interpréter. Si au contraire on considère les Ecritures en se plaçant au point de vue de la révélation mosaïque, l'antiquité plus ou moins grande de tels ou tels livres ne doit plus peser pour rien dans la question de l'exégèse. Les textes dont il s'agit ne sauraient donc en aucun cas changer de sens selon la place qu'ils occupent dans la Bible.

Si l'apostolat d'Abraham résulte des données à la fois bibliques et traditionnelles, on en peut dire autant de celui d'Isaac, de Jacob et de Joseph, du moins quand on consulte les commentaires des Rabbins. Maïmonide résumant ce que les anciens docteurs avaient dit à ce sujet adopte à peu près leur langage. « Jamais, dit-il, l'enseignement ne cessa chez nos Patriarches. Après Abraham, Isaac suivit son exemple et Jacob fit de même après Isaac ». A propos de ce dernier nous lisons dans le Pentateuque qu'il « éleva un autel et proclama le nom de l'Eternel (1) » et tout ce que nous avons dit sur la portée de cette phrase trouve également ici son application. Le lieu dont il est question est *Beer-Schéba*. Peut-être est-ce la raison pour laquelle, lorsque vint le tour de Jacob de passer en ce même endroit, l'écrivain sacré nous apprend « qu'il offrit là des sacrifices au Dieu de son père Isaac (2) ». Cette phrase signifie très vraisemblablement que le vrai Dieu était connu dans cette localité sous le nom de Dieu d'Isaac, grâce à la connaissance qu'Isaac en avait répandue parmi les Gentils.

L'idée de l'influence exercée par les patriarches est si bien enracinée dans l'esprit des Docteurs qu'ils vont jusqu'à attribuer à Jacob une action salutaire sur le monde païen, même en dehors des intérêts purement religieux. C'est lui, nous disent-ils, qui apprit aux Sichémites à frapper monnaie, à ouvrir des bains et des

---

(1) Genèse, XXVI, 25.

(2) Ibid, XLVI, 1.

marchés, en un mot à développer leurs institutions civiles et commerciales.

Avant de terminer, nous voulons attirer l'attention sur un texte qui, convenablement interprété, prouve que le prosélytisme des Patriarches, d'Abraham en particulier, est un prélude et une confirmation de la mission sacerdotale dont leurs descendants furent investis plus tard dans l'humanité. A cette lumière on comprend pourquoi, sur le point de communiquer à Abraham les destinées de la Pentapole, Dieu dit, dans un monologue sublime dont chaque parole a sa valeur: « Je l'ai élu, afin qu'il recommande à ses enfants et à sa famille après lui de garder la voie de l'Eternel, en pratiquant la droiture et la justice, et qu'ainsi l'Eternel réalise en Abraham les promesses qu'il lui a faites (1) ». Ce qui revient à dire que Dieu choisit Abraham, afin que la vraie religion se perpétuât en lui et que par lui s'accomplît la promesse divine de donner naissance à un peuple qui serait une source de bénédiction pour toute la terre. Car il ne faut pas l'oublier. Avant les paroles que nous venons d'entendre, on en trouve d'autres qui ne leur cèdent en rien en éloquence et en sublimité: « Comment cacherais-je à Abraham ce que je vais faire?... dit le Seigneur. Abraham va pourtant devenir un peuple grand et puissant et en lui seront bénies toutes les nations de la terre (2) ». Si l'on s'écarte de l'interprétation qui fait le sujet même de ce chapitre, le caractère universel de la loi motivant l'apostolat d'Abraham et le prosélytisme de ses descendants, on ne parvient plus à comprendre ni pourquoi cette communication divine est faite au patriarche dans les termes que nous venons de rappeler, ni comment elle trouverait sa cause dans la grandeur future de l'élu de Dieu et encore moins dans l'obligation qu'il imposerait à sa postérité de persévérer dans la voie tracée par l'Eternel. Ces faits n'ont plus de lien qui les rattache et tout devient inexplicable, tandis que si l'on ne perd pas de vue la vocation religieuse d'Abraham et de sa descendance, tout, dans cette admirable page du livre de la Genèse, s'enchaîne parfaitement.

---

(1) Genèse, XVIII, 19.
(2) Ibid, XVIII, 18.

IV.

Les révélations divines dans la Gentilité.

§ 1.

Existence de l'inspiration chez les Gentils et sa disparition d'après les Rabbins.

Le caractère universel de la loi nous est démontré par l'apostolat des patriarches hébreux auprès des Gentils, mais il ressort d'une manière non moins évidente des révélations directes du Dieu d'Israël dans le monde païen qui ont été régulières et continues, au moins jusqu'à l'élection du peuple juif. Il suffit de rappeler des faits que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner: la présence d'oracles et d'enseignements religieux dans la gentilité, ce qui suppose des communications divines, le personnage et le rôle de Melchisédek, les manifestations dont Abimélek, Laban, Pharaon sont favorisés et qui prouvent non seulement, comme nous l'avons dit, l'universalité du Dieu d'Israël, mais encore de la loi par laquelle il gouverne les humains.

Ecoutons les paroles de Moïse lui-même, lorsqu'il demande à Dieu d'accompagner son peuple dans son périlleux voyage: « Si tu ne marches pas toi-même avec nous, ne nous fais point partir d'ici. Comment saurait-on autrement de façon certaine que j'ai trouvé grâce à tes yeux, moi et ton peuple ? Ne sera-ce pas quand tu marcheras avec nous et que nous serons distingués, moi et ton peuple, de tous les peuples qui sont sur la face de la terre [1] ? » Moïse n'ignorait donc pas et était bien loin de nier que Dieu se fût directement occupé avant lui des Gentils. Ce n'est pas une simple révélation qu'il sollicite pour Israël, comme si les Gentils n'en avaient jamais obtenue aucune de la part de Dieu dans le passé et n'en devaient plus jamais recevoir à l'avenir, mais une révélation qui fût en même temps un privilège dont aucun autre peuple ne jouirait désormais. Ce qu'il demande, c'est que l'inspiration divine, de générale qu'elle était auparavant, soit circonscrite à son peuple. Cela est si vrai que lorsque les

[1] Exode, XXXIII, 15-16.

Prophètes d'Israël décrivent l'ère messianique qui devra remettre l'humanité au point où elle était avant l'élection d'Israël, avec celui-ci en plus comme centre d'unité, ils disent que Dieu répandra son esprit sur toute chair, que tous, vieillards et jeunes gens et même les serviteurs et les servantes, seront doués du don de prophétie.

Les Rabbins, renchérissant sur la Bible, nous disent que « Dieu suscita des prophètes aux Gentils comme il en suscita à Israël » et ils nous en nomment même quelques-uns que la Bible ignore, au moins comme tels. Il fallait que l'idée de la religion universelle fut bien profondément établie chez eux pour qu'ils reconnussent aux païens des titres dont l'Ecriture ne parlait nullement. Sem, de même que son ancêtre Eber, devient pour eux un prédicateur des Gentils: Eliphaz de Teman, Bildad de Suah, Sofar de Naama, Elihu fils de Barahel de Buz, Job de Uz et après eux Balaam sont mentionnés comme prophètes (1). « Nos Docteurs de bienheureuse mémoire, écrit le rabbin Abraham Abulaffia, ont dit: La Thora a été donnée aux chefs de chaque génération, c'est-à-dire que les Anciens aussi ont été doués de sagesse et d'intelligence et qu'ils possédaient la connaissance de la vérité (2) ». Voici un autre texte rabbinique non moins concluant. « R. Isaac dit: Tant que le Tabernacle du désert n'a pas été érigé, l'inspiration existait chez les Gentils; elle cessa après la construction du Tabernacle ». Ces paroles disent assez clairement quel lien logique et providentiel rattache ces deux faits. La Révélation est d'abord générale et les Gentils la reçoivent directement; puis par suite du mouvement toujours plus marqué de spécialisation, de différentiation, qui s'opère dans tous les domaines, elle se particularise et l'humanité dans son ensemble l'obtient indirectement et par représentation, après la distribution providentielle des rôles concourant à l'harmonie générale; ainsi en est-il dans la société civile où chacun fait d'abord toutes choses pour lui seul et n'en fait plus ensuite qu'une seule pour tout le monde.

Dira-t-on que nous faisons trop d'honneur aux Rabbins en leur attribuant ces nobles intentions et qu'ils ne laissent pas de nous montrer Dieu imitant la conduite d'un père qui préfère injustement un de ses fils à tous les autres? On ne saurait, le soutenir

---

(1) V. Jalkout, I, et le livre Tanna debé Eliahou.

(2) *Haiè haolam habba,* XIVe siècle.

car s'il en était ainsi, ce n'est point à la construction du Tabernacle qu'ils auraient rattaché la cessation des oracles chez les païens et la substitution d'Israël à la Gentilité pour les révélations divines, mais bien plutôt à l'élection d'Abraham ou à tout autre fait attestant les faveurs divines. On connaît le récit de Plutarque, d'après lequel une voix se fit entendre du fond de la mer qui disait: *Le grand Pan est mort!* et à ce même instant les oracles cessèrent de donner leur réponse. Le christianisme, acceptant le fait, l'interpréta dans le sens de la disparition du paganisme à la vue du triomphe de Jésus. C'est quelque chose d'analogue que la tradition rabbinique a voulu exprimer en faisant coïncider la suppression des révélations chez les Gentils avec l'édification du Tabernacle, mais il y a cependant entre les deux idées une très notable différence; c'est qu'au point de vue juif, paganisme et hébraïsme sont deux formes également légitimes de la vraie religion, chacune à son époque, tandis que pour les chrétiens, c'est l'erreur et la puissance du démon qui disparaissent avec le paganisme à l'avénement du christianisme.

Mais voici une autre preuve du sentiment véritable qui anime les Rabbins: « Tous les prophètes, lisons-nous au *Midrasch Rabba*, témoignèrent de la charité envers Israël aussi bien qu'envers les nations de la terre. Au contraire cet homme cruel (Balak) se leva pour détruire un peuple tout entier sans aucune faute de sa part. C'est pour cela qu'a été écrite l'histoire de Balaam, afin de faire connaître pour quelle raison Dieu a retiré l'Esprit Saint des peuples Gentils [1] ». Toutes les hypothèses que nous venons d'exposer trouvent ici leur confirmation. Ce *Midrasch* suppose évidemment la continuation de l' inspiration chez les Gentils après Adam et Noé et fixe sa cessation à l'époque de Moïse. En outre, c'est le mauvais usage du ministère prophétique, c'est l'indignité du prophète qui sont assignés comme cause de cette disparition. La même chose est enseignée à peu près dans les mêmes termes par le *Jalcut* à propos du verset des Nombres: « Balaam se leva le matin, sella son ânesse et partit avec les chefs de Moab [2] ». « Nous apprenons par là, dit ce *Midrasch*, que l'Esprit Saint se retira de lui et dès ce moment l'Esprit Saint se retira des peuples du monde ».

---

(1) Section Balak.

(2) Nombres, XXII, 21.

§ 2.

Balaam.

Cette figure de Balaam mérite de nous arrêter quelques instants. Elle appartient en effet aux deux époques: celle où l'inspiration divine se trouve encore dans la Gentilité et celle où elle a disparu. Le fils de Beor marque la séparation. Il commence par être prophète et finit par devenir devin (1). Mais sa qualité première de véritable prophète ne saurait être mise en doute. Elle s'imposait avec une telle force aux Juifs eux-mêmes que dans leur amour-propre national ils ne craignaient pas, pour expliquer ces faveurs de Dieu pour les autres peuples, de les comparer à un amour clandestin qui se cache dans les ténèbres: « L'Esprit Saint ne visitait Balaam que durant la nuit, ainsi que tous les prophètes des Gentils, comme Laban à propos duquel il est écrit: *Dieu apparut la nuit, en songe, à Laban, l'Araméen, et lui dit:* Ainsi en est-il d'un homme qui se cache pour faire infidélité à son épouse ».

Mais néanmoins l'inspiration de Balaam est exaltée ailleurs par les commentateurs beaucoup plus que ne le fait l'Ecriture elle-même: « Moïse, dit le *Jalout,* possédait trois choses qui manquaient à Balaam, mais Balaam avait trois qualités dont Moïse était privé ». C'est déjà beaucoup, mais ce n'est pas assez encore. Le *Sifrè*, avec une complaisance visible, énumère ce que Balaam, avant sa déchéance, possédait de supérieur à Moïse. Il fait remarquer tout d'abord que la *Thora* ne dit pas d'une manière formelle qu'il n'y a jamais eu au monde de prophète supérieur à Moïse; elle déclare seulement qu'il n'en a pas existé en Israël. Et les Rabbins tirent de là cette conséquence de nature certainement à effrayer toute autre orthodoxie que la leur, que chez les peuples gentils il y en a eu, par exemple Balaam, fils de Beor. Voici, ajoutent-ils, en quoi celui-ci surpassait Moïse. Moïse ne savait pas ce que Dieu lui disait, tandis que Balaam le savait. Moïse ignorait quand Dieu devait lui parler, Balaam en était instruit. Moïse ne recevait les communications de Dieu que debout, Balaam en était favorisé quand il était couché.

Il ne faut pas croire d'ailleurs que la fierté juive a toujours accepté cette *haggada* dans le sens qu'elle présente tout naturel-

(1) V. Talmud, traité Sanhédrin, XI, 106.

lement. C'est ainsi que Nahmanide s'est efforcé de lui donner une signification toute différente, en alléguant que l'attitude de Balaam marque en réalité son infériorité vis-à-vis de Moïse qui, pendant les révélations divines, se tenait debout comme le serviteur, le ministre du Seigneur. Il est facile de répondre à cela que cette différence peut tout aussi bien être interprétée en faveur d'une supériorité de Balaam, comme l'exige au surplus sans aucun doute le contexte. Dans ce cas comment concilier cette supériorité avec la mission de Moïse et l'excellence de sa doctrine? Les Rabbins, dans cette légende, ont pu avoir en vue simplement la forme de la révélation, indépendamment de son contenu. Il s'agit peut-être aussi d'un degré subalterne que Balaam aurait occupé et où il aurait par conséquent connu des choses dont n'avaient point à se préoccuper des prophètes d'un rang spirituel plus élevé. C'est ce que semble indiquer la comparaison par laquelle se termine cette *haggada* à propos de Balaam. « Ainsi en est-il, dit-elle, de celui qui a le soin de la table du roi; il sait dire exactement ce que le roi dépense chaque jour ».

Quant à une égalité entre Moïse et Balaam qui semble être dans l'esprit des Docteurs, on peut l'entendre d'une manière très raisonnable comme l'ont fait certains commentateurs, c'est-à-dire que pour eux Balaam remplit chez les Gentils le rôle et occupa la même place que Moïse en Israël.

§ 3.

Rôle des philosophes païens.

Nous trouvons dans un livre de l'ancienne littérature rabbinique que nous avons déjà cité les paroles suivantes: « Sept prophètes ont surgi parmi les Gentils et ce sont eux qui porteront témoignage pour leur condamnation ». Et ailleurs: « Je prends à témoin le ciel et la terre que le Saint Esprit reposera sur chacun selon ses bonnes œuvres, qu'il soit homme ou femme, libre ou esclave, juif ou gentil [1] ».

Cette croyance à la prédication de la loi divine aussi bien chez les païens que chez les Israélites a passé comme tant d'autres choses du judaïsme dans le christianisme. On sait ce que Paul

---

[1] Tanna debè Eliahu.

disait aux Gentils à ce sujet et quel rôle providentiel il attribuait aux philosophes païens. Après lui Clément d'Alexandrie nous dit dans ses *Stromates :* « De même que Dieu a voulu procurer le salut des Juifs en leur donnant des Prophètes, de même il en a choisi parmi les plus distingués d'entre les Grecs et les a séparés du vulgaire dans la mesure où ils étaient capables de comprendre la bienfaisance divine. Ainsi Grecs et Juifs ont été instruits par des Testaments divers d'un seul et même Seigneur ». Ce qu'il y a de curieux dans ce rapprochement des deux traditions juive et chrétienne, c'est que les Rabbins ont également donné la qualification de philosophes aux prophètes païens. Ils mettent par exemple sur le même rang Eunomius de Gadara, philosophe stoïcien du IIe siècle, et Balaam qu'ils nomment *nabi* et disent revêtu d'une mission auprès des Gentils. « Il n'a pas surgi chez les peuples païens de philosophes comparables à Eunomius de Gadara et au méchant Balaam ».

La cause de cette confusion chez les Docteurs, c'est évidemment l'unité de prédication dans la Gentilité, preuve et conséquence de l'unité de Loi qu'il reconnaissent. Le caractère en quelque sorte religieux que se donnaient eux-mêmes les stoïciens, en prenant non seulement le langage, mais les habitudes et les dehors de véritables apôtres, comme le démontre l'histoire de la philosophie, n'a pas peu contribué à faire attribuer aux philosophes un rôle analogue à celui des prophètes chez les Hébreux, une mission providentielle. C'est ainsi que s'expliquent maints passages des écrits rabbiniques qui parlent des philosophes païens dans les mêmes termes que des voyants d'Israël.

Nous retrouvons de semblables idées dans l'hellénisme et ceci nous ramène au témoignage de Philon par lequel nous avons commencé ce chapitre. « Philon, nous dit un auteur catholique, est convaincu que les lumières de la raison propagées par la philosophie suffisent pour amener tous les hommes au monothéisme, sans qu'il soit nécessaire qu'ils passent par le judaïsme ou, pour mieux dire, le monothéisme étant le véritable judaïsme, tous les hommes seront de véritables juifs dès qu'ils seront arrivés à la connaissance du vrai Dieu [1] ». Nous n'aurons pas de peine à prouver bientôt que cette doctrine de Philon est foncièrement juive et que, loin d'être uniquement inspirée, comme l'a prétendu à tort la critique, par

[1] Aug. Nicolas, Philosophie du Christianisme, I, p. 138.

les besoins de la controverse avec les Gentils, elle occupe au contraire une place importante dans la législation israélite elle-même. C'est ce qu'atteste cette formelle déclaration des Rabbins que nous avons déjà citée: « Quiconque rejette le polythéisme mérite d'être appelé juif ». (1)

Nous ne saurions mieux terminer ce que nous venons de dire sur le rapprochement entre les prophètes et les philosophes comme preuve du caractère universel de la Loi divine, qu'en rapportant ces paroles de M. Rémusat: « On veut mettre une certaine opposition entre la science et la foi. Je croirais volontiers que la première foi a été l'œuvre de la première science. C'est la réflexion de quelqu'un qui aura éclairé l'inertie intellectuelle des masses. Les Révélateurs ont été les philosophes du temps (2) ».

---

(1) R. Nissin in Aboda Zara 352a.

(2) Revue des Deux Mondes, Sept. 1865.

TROISIÈME PARTIE

LA LOI

Chapitre Premier.

LES DEUX ASPECTS DE LA LOI UNIVERSELLE

MOSAÏSME ET NOACHISME

I.

Situation des Gentils vis-à-vis du Mosaïsme.

Nous avons vu dans la deuxième partie de cet ouvrage quelle idée se fait l'hébraïsme de l'homme, de la société humaine et de la loi qui préside à l'évolution et à l'organisation de l'humanité. Notre tâche est d'étudier maintenant cette loi universelle dans ce grand épisode de l'éternelle révélation qui est le Mosaïsme. Le caractère universel de cette unique loi qui nous est précédemment apparu ne s'obscurcit-il pas là au point de disparaître complètement?

Il n'est pas douteux que si l'on s'arrête à la forme historique de la révélation mosaïque, celle-ci ne semble spécialement destinée à Israël. Mais nos recherches s'étendent au delà des apparences extérieures; elles doivent envisager toute la sphère que le mosaïsme embrasse, quel que soit d'ailleurs le sujet auquel il s'adresse. En d'autres termes, puisqu'il ne peut être question d'un Dieu national israélite se partageant avec d'autres divinités particulières et locales le souverain empire, puisque, à quelque époque que l'on en fixe la constitution définitive, la croyance à un Dieu unique de tous les hommes a incontestablement existé en Israël, et qu'il n'y avait pas par conséquent pour les Juifs plusieurs lois divines, spéciales et ethniques, mais une seule loi suprême et universelle, il s'agit de nous demander si la révélation mosaïque adressée évidemment à Israël implique l'abandon, le rejet des Gentils, si elle les réduit

en quelque sorte à un état hors la loi, en un mot si nous nous trouvons en présence du culte d'une nation, d'une race, se substituant à la religion universelle qui existait auparavant.

Les textes, postérieurs à l'élection israélite, qui nous montrent Dieu parlant et agissant comme le Dieu de l'humanité tout entière et veillant aux destinées de chaque peuple, sont innombrables dans les Ecritures et suffisent déjà à réfuter une pareille supposition qui contredit au surplus les caractères les plus essentiels d'un Dieu unique. Après un gouvernement providentiel si vigilant et si universel qui se manifeste de tant de manières jusqu'à l'époque de la révélation mosaïque, un abandon aussi radical et aussi complet de toute la race humaine de la part de Dieu pour s'attacher alors exclusivement un tout petit peuple, est une hypothèse aussi monstrueuse qu'invraisemblable. Les lois de Moïse elles-mêmes, bien que, soit par leur forme, soit par leur esprit, elles concernent seulement Israël, contiennent des preuves si incontestables de bienveillance et de providence divine à l'égard des peuples gentils, qu'il est impossible que ces peuples qui demeuraient, au témoignage du Pentateuque, l'objet de la sollicitude de Dieu, n'aient reçu de Lui aucune loi.

Il ne reste alors, pour la réalisation du plan divin qui est, nous l'avons vu, l'unité de l'humanité, que deux solutions du problème : la soumission de tous les peuples à la loi mosaïque ou l'existence d'une loi, ou pour mieux dire, d'un aspect spécial de la Loi pour les Gentils. Dans la première hypothèse, la loi mosaïque, bien que donnée directement à Israël, est la seule voie de salut laissée ouverte à tous les hommes par le moyen de l'affiliation à la communauté israélite et de l'acceptation de tous les devoirs qu'elle impose; nous nous trouvons alors en présence d'une religion en apparence universelle, mais dont la constitution même tendrait à détruire l'individualité israélite qui n'a pas d'autre raison d'exister que comme sacerdoce de l'humanité. Dans la seconde hypothèse, les Gentils n'étant ni abandonnés de Dieu ni obligés, pour se sauver, d'accepter le mosaïsme, puisqu'il y aurait pour eux, d'après l'hébraïsme lui-même, un aspect de la loi spécial et obligatoire, nous obtiendrions assurément une religion au caractère véritablement universel, car elle embrasserait l'humanité entière, tout en sauvegardant l'individualisme juif; nous aurions non plus un Israël auquel tous les autres peuples sont sacrifiés, mais un *Israël pour l'humanité*, ce qui est précisément conforme à sa nature de peuple-prêtre. Mais

dans ce cas quelle est donc cette loi de la Gentilité rentrant, d'après l'organisation du judaïsme, dans les vues providentielles?

C'est cette double solution que nous devons examiner maintenant.

II.

Les deux éléments de la religion d'Israël.

§ 1.

Leur coexistence et leur séparation à la naissance du christianisme.

Les caractères les plus saillants de la loi mosaïque contredisent formellement l'hypothèse de la soumission de tous les peuples à cette même loi, car ils portent tous l'empreinte du particularisme juif. C'est la vie individuelle israélite qui respire dans le mosaïsme; en lui se reflètent l'histoire, les intérêts, les espérances d'Israël, non pas que cette vie toute particulière ne se relie à la vie universelle de l'humanité, car c'est dans ce lien au contraire que consistent la grandeur et les meilleures aspirations du judaïsme, mais du moins l'humanité n'est nullement destinée à venir s'y perdre, pas plus que la vie d'Israël ne doit se confondre dans l'humanité. L'union la plus étroite doit exister entre les deux, sans que l'un soit sacrifié à l'autre.

Cet aspect éminemment ethnique du mosaïsme est sans doute compatible avec l'affiliation restreinte d'un petit nombre de prosélytes, mais il s'oppose d'une façon irréductible à la conversion en masse de tout le genre humain. L'histoire du christianisme le démontre clairement. Faute de n'avoir point vu ou du moins pas apprécié convenablement le double culte que le judaïsme suppose, le culte laïque, noachide, de l'humanité et le culte sacerdotal d'Israël, qu'est-ce que les fondateurs du christianisme ont été obligés de faire dans leur désir de voir se réaliser, malgré tout, les promesses de religion universelle dont les Livres sacrés sont remplis? Ils ont d'abord hésité pendant quelque temps entre les deux partis extrêmes, celui d'imposer le mosaïsme à tout le monde et celui de l'abolir même pour Israël. Mais la première tentative devait fatalement échouer, et après avoir constaté leur insuccès à cet égard, il ne resta pas aux chrétiens d'autre alternative que de

proclamer l'abolition du judaïsme et de le rayer en quelque sorte de l'histoire pour ramener tous les hommes au pur noachisme, comme si un fait d'une aussi capitale importance que le mosaïsme devait être compté pour rien. Cette conduite n'a pas d'autre cause que l'ignorance du double aspect de la Loi divine, d'après lequel la coexistence des deux cultes devient non seulement possible, mais indispensable, grâce à l'organisation du genre humain, nécessairement hiérarchique comme toute organisation, en laïques et en prêtres.

Ce double élément du judaïsme apparaît dans le fait même de son abolition que l'on tenta de réaliser à cette époque, si l'on veut bien prendre la peine de réfléchir attentivement à la contradiction intrinsèque que renferme la formule même de cette abolition et qui, pour n'avoir peut-être pas été alors clairement aperçue, n'en résume pas moins à nos yeux ce mémorable événement. C'est en effet *l'hébraïsme qui nie l'hébraïsme.* Pour que la chose fût possible, et l'on ne saurait contester que ces mots dépeignent exactement la situation, il fallait bien que sous ce nom d'hébraïsme se cachât une dualité, grâce à laquelle les deux éléments jusqu'alors réunis, le particularisme et l'universalisme, la religion d'Israël et celle de la Gentilité, ont fini par se dédoubler au point que le second a renié le premier. Mais le lien qui, dans le judaïsme, rattachait les deux cultes n'a pas été, nous le répétons, aperçu par les premiers chrétiens, pas plus que ne le comprennent aujourd'hui les théologiens chrétiens ou les critiques rationalistes qui reconnaissent d'ailleurs l'existence de ce double élément en Israël. Et cependant ils sont doués l'un et l'autre d'une telle vitalité qu'il est impossible de songer qu'aucun lien n'existe entre eux. L'hébraïsme, au lieu d'être cette institution si homogène que l'histoire nous révèle, apparaîtrait plutôt comme le royaume divisé dont parle l'Evangile, si ces deux aspects de l'unique religion également nécessaires à sa constitution n'étaient parvenus à composer un tout harmonique. Ce lien, nous l'avons déjà vu, c'est l'organisation hiérarchique du genre humain en prêtres et en laïques et c'est le méconnaître complètement que d'écrire comme l'a fait un auteur catholique, M. Conti, que le particularisme et l'universalisme ne pouvaient s'identifier dans la nationalité hébraïque [1], car il ne s'agit nullement d'iden-

[1] « Ora umanamente quei due lati (particolarismo e universalismo) non si potevano identificare; la nazionalità ebraica... non poteva correre da sè all'universalità ». *Histoire de la philosophie,* tome I, p. 417.

tifier deux choses distinctes, mais de les harmoniser, ce qui était indispensable à la vie même de l'hébraïsme.

Le même écrivain ajoute qu'au surplus les Juifs étaient incapables de concevoir la religion universelle sous la forme d'une grande fraternité humaine et que cette notion ne renfermait pas pour eux autre chose que l'idée d'un empire qu'ils exerceraient sur le monde entier. Une pareille conception est étrangère au judaïsme. Les Juifs en effet ont fort bien pu nourrir à certaines époques des espérances chimériques d'universelle domination, sans que pour cela le judaïsme soit aucunement rendu responsable de ces rêves du patriotisme israélite. Ce sont au contraire ces rêves eux-mêmes qui attestent l'existence d'une doctrine plus raisonnable et même si élevée qu'elle dégénérait inévitablement chez les esprits inférieurs en images plus flatteuses pour l'orgueil national.

§ 2.

L'idée de dualité religieuse dans la Gentilité et dans le mosaïsme.

Cette coexistence de deux aspects différents d'une loi unique ou, si l'on veut, de deux formes de culte d'une même religion a d'ailleurs un précédent dans un phénomène religieux antérieur au mosaïsme et que la critique historique a signalé de tous les côtés. Alors aussi une double loi existait, une loi pour tout le monde et une autre pour l'élite, pour les prêtres, pour les hommes les plus pieux et les plus sages d'entre les Gentils. Or autant celle-ci offre d'analogie avec ce qui s'appellera plus tard le mosaïsme, dont elle forme en quelque sorte le prélude, autant l'autre en diffère. N'y a-t-il pas là une preuve que ce n'est point l'unité, mais la dualité qui devra continuer à l'avenir, quoique sous de nouvelles apparences?

La présence d'une double loi religieuse chez les Gentils et la ressemblance que ce phénomène présente avec la constitution future du mosaïsme sont par elles-mêmes assez instructives. Les différences que l'on remarque entre les deux lois ne le sont pas moins; elles semblent témoigner constamment de l'existence simultanée d'une règle laïque et d'une règle sacerdotale dans l'humanité, qui apparaît ensuite mieux encore soit dans les rapports entre la loi

noachide et la loi mosaïque, soit dans le mosaïsme lui-même. Là en effet nous trouvons, à côté de la loi commune des Israélites, celles qui concernent spécialement la tribu de Lévi et la famille d'Aaron et même dans celles-ci la loi toute particulière à laquelle était soumis le grand prêtre et qui le distinguait des autres prêtres d'Israël, comme à son tour le mosaïsme dans son ensemble distinguait les Israélites, prêtres de l'humanité.

Une si exacte concordance, une symétrie, une harmonie si complètes ne peuvent être le fruit du hasard; il s'agit bien d'une conception aussi profonde que réfléchie et qui domine systématiquement tout l'édifice religieux selon le judaïsme depuis sa base jusqu'au sommet le plus élevé. Voilà ce qu'il y a de vrai dans l'opinion de ceux qui ne voient dans le judaïsme qu'un culte purement national. C'est le mosaïsme seul qu'ils envisagent, c'est-à-dire un aspect particulier de la véritable religion et qui n'est pas plus destiné à tout le genre humain, à toutes les races, à toutes les latitudes que les règles sacerdotales en Israël n'étaient destinées à tous les Israélites, ni celles du grand prêtre à toute la tribu de Lévi.

III.

Caractère ethnique et local du Mosaïsme.

Le caractère ethnique et local du mosaïsme est évident. Il contient des lois qui dépendent du climat, de la situation géographique de la Palestine. Le printemps, par exemple, qui détermine la fixation de la Pâque est bien celui de cette contrée. Il n'en pouvait être autrement, car il ne devait pas rester loisible à chacun de se régler, pour la célébration de la fête, sur les conditions particulières du lieu de sa résidence, ce qui serait contraire à la loi suprême posée par Moïse, l'uniformité dans le culte: « Il y aura une seule loi pour vous et pour l'étranger en séjour parmi vous [1] ». Dira-t-on que bien que l'époque de la Pâque fût réglée par le printemps palestinien, on ne saurait appeler locale cette institution, du moment qu'elle est obligatoire partout où l'on se trouve? Mais cela prouve davantage encore que le culte mosaïque,

[1] Nombres, xv, 16.

en quelque endroit qu'on l'observe, dépend d'un lieu particulier, exclusivement.

Nous n'entrerons pas dans le détail des nombreux préceptes qui sont tous uniquement attachés au sol de la Palestine. Il n'y a qu'à ouvrir le Talmud et les écrits rabbiniques postérieurs pour en trouver le minutieux commentaire. Mais les déclarations plus ou moins formelles de Moïse lui-même constituent une preuve concluante que nous ne saurions passer sous silence. Les dieux des Gentils, les fausses divinités, sont appelés par le législateur hébreu « des dieux étrangers au pays », et il n'y a qu'à consulter Ibn Ezra et Nahmanide pour se convaincre du sens donné à ces paroles. Que signifie la promesse tant de fois répétée que Dieu fixerait sa demeure dans la Terre Sainte, au milieu d'Israël, qu'est-ce que la sainteté attribuée au sol de la Palestine et ce culte que l'on professait pour lui et que la mort même ne parvenait pas à détruire, puisqu'on aspirait à y être enseveli, sinon la conviction que la religion d'Israël était faite pour Israël et pour Jérusalem et que Jérusalem et Israël étaient faits pour cette religion? Les Docteurs ont même déclaré dans le *Midrasch* que l'accomplissement des différents préceptes de la *Thora* n'est, dans l'exil, qu'une commémoration de l'état passé, une représentation de l'avenir, un moyen de ne point désapprendre l'obéissance aux commandements divins et de se trouver, au jour fixé par Dieu, en état de reprendre les anciennes pratiques. Et après ces exagérations d'une doctrine vraie en elle-même, comme nous l'avons indiqué également à propos de l'idée d'un Dieu local et national, qui oserait soutenir que l'idéal religieux rêvé pour les Gentils ait pu être en Israël la soumission des non-juifs à cette même Loi, à une loi qui, de l'aveu de ses observateurs, perd, nous ne dirons pas ses droits, mais du moins sa pleine efficacité en dehors des frontières de la Palestine?

Mais voici un fait non moins remarquable. On ne prétendra pas, après tout ce que nous avons dit ci-dessus, que l'avénement du mosaïsme ait aucunement entraîné le rejet du reste de la race humaine et que la Providence divine, ne continue point comme auparavant à s'étendre à tous les peuples de la terre. S'il en est ainsi et si, d'autre part, il n'y a pas d'autre voie de salut ouverte aux Gentils que la loi mosaïque, que devrions-nous voir dans le Judaïsme? Certainement une tendance au prosélytisme beaucoup plus marquée que précédemment; nous ne parlons pas seulement de ce prosélytisme pacifique qui prêche bien plus par la parole que

par les actes et plus encore par l'exemple que par la parole, mais d'un prosélytisme ardent et conquérant qui ne se lasse pas de proclamer que l'éternelle damnation attend tous ceux qui ne se convertissent point à la seule religion véritable. Mais au lieu de cela nous voyons un phénomène tout contraire. Israël observe, à l'égard de la Gentilité, une réserve incompatible avec la conviction qu'il est seul en possession des moyens de salut. Son respect pour les autres croyances est tel qu'il semble confiner à l'indifférence et que des juges superficiels n'ont pas manqué d'en conclure que le judaïsme n'a point connu de prosélytisme, qu'il ne possède aucun de ces instincts qui poussent une religion à se répandre au dehors, à conquérir des adeptes, à grossir en un mot les rangs de ses fidèles. Et de fait les Rabbins ont prononcé à propos des prosélytes et du prosélytisme en général des paroles si peu encourageantes que c'est merveille si la chose et le nom lui-même sont restés en honneur en Israël.

Ce caractère ethnique, local, du mosaïsme et cette absence à peu près complète de prosélytisme organisé suffisent à prouver que la religion d'Israël n'est point destinée à devenir la religion universelle. Lorsque nous la voyons cependant proclamer certains principes généraux comme obligatoires pour toute créature humaine, comme une Loi à laquelle on ne peut impunément se soustraire et dont l'exécution est exigée par la Justice divine, peut-on douter que si elle n'aspire point à convertir à ses rites toute l'humanité, elle se reconnaisse du moins en possession d'une religion bien autrement universelle que ne pourrait l'être jamais celle de Moïse, religion dont les grandes lignes apparaissent déjà dans ses Ecritures? Peut-on nier que ce soit là précisément l'autre aspect de la Loi, celui qui regarde tous les hommes et tous les temps?

Il nous faut étudier à présent plus attentivement comme particulièrement instructive cette attitude des Juifs à l'égard des Gentils.

IV.

Attitude des Juifs à l'égard des Gentils.

§ 1.

Quelles sont tout d'abord les règles prescrites aux armées israélites quand elles triomphent des peuples païens? C'est certainement le moment ou jamais de voir de quelle façon se com-

portent les Juifs à l'égard de la conversion des Gentils et comment ils la comprennent. Tout nous fait supposer qu'il faut chercher dans ces circonstances-là l'expression de leurs véritables sentiments; les rapports habituels de vainqueurs à vaincus, l'exemple d'autres peuples sémites et profondément monothéistes comme les Arabes, qui ont porté partout le Coran au bout de leur épée, leur donnent une importance décisive. Le Deutéronome nous instruit à ce sujet; il règle en effet la destinée des peuples vaincus et la ligne de conduite imposée vis-à-vis d'eux à Israël. Chose étrange! On croirait entendre les instructions d'un législateur de notre Europe moderne, tellement la question religieuse est passée sous silence. Si le peuple vaincu se rend et se déclare tributaire, on le laissera vivre en paix; s'il ne se soumet point et qu'il continue une guerre à outrance, alors, dit le texte: « tu en feras passer tous les mâles au fil de l'épée [1] » quand il s'agit d'autres peuples que des Cananéens, car pour ceux-ci, c'est l'extermination générale qui est décrétée.

La loi mosaïque, on le voit, ne s'occupe donc nullement de la religion des vaincus; elle n'entend pas régler autre chose que la question politique. Comment ce silence doit-il être interprété? Est-ce indifférence, tolérance, ou simplement oubli? Aucune de ces hypothèses ne paraît admissible. Celle qui nous fait voir un sentiment de tolérance dans cette attitude est vraie en partie, mais ne saurait être admise d'une manière absolue. Une religion monothéiste et si hautement morale, qui place son point de départ en Adam, père de l'humanité, et qui enseigne une Providence égale pour tous, une pareille religion, disons-nous, mise en présence de cultes païens aussi impies qu'immoraux, n'aurait jamais pu pousser la tolérance jusqu'à sanctionner par la protection accordée aux peuples vaincus les excès révoltants auxquels ils se livraient. Les lois même les plus libérales des nations modernes, malgré le principe fondamental de la liberté des cultes et des consciences, ne pourraient jamais autoriser des pratiques religieuses qui seraient, comme la plupart de ces cultes polythéistes, un impudent défi aux bonnes mœurs, à la sécurité publique, à la justice et à la charité. Si peu préoccupés que soient nos Etats contemporains de la valeur des dogmes religieux, l'ordre public, l'instinct de la conservation, les obligent à imposer des restrictions à la liberté religieuse. N'est-ce pas là une preuve, s'il en était besoin, que la société civile ne pourra jamais

[1] Deutéronome, xx, 13.

se désintéresser complétement de la question religieuse, parce qu'il n'y aura jamais de religion qui n'exerce plus ou moins une influence bonne ou mauvaise sur la vie sociale?

Si donc le Pentateuque est muet sur le sujet qui nous occupe, il ne faut pas se hâter d'en conclure, ce qui est inadmissible encore une fois, que le judaïsme n'enseigne rien à cet égard, mais simplement que la Bible, la Loi écrite ne dit rien là-dessus, parce que son rôle consiste presque exclusivement à régler les rapports extérieurs, civils et politiques, des peuples et des individus. Sur tout le reste, c'est la Tradition qui nous renseigne. Nous dirons même que le silence de la Bible, dans une question d'une si grande importance, prouve à lui seul qu'il existe dans le judaïsme une autre source de doctrine que les Ecritures. A cette source, nous n'avons qu'à puiser sur ce point comme sur tous les autres. La Tradition examine en effet le problème de la destinée religieuse réservée aux peuples vaincus. Quelle conduite Israël devra-t-il observer à l'égard de la religion des Gentils, quand, après la victoire, il aura le pouvoir de lui imposer ses volontés? Voilà, nous le répétons, un moment capital de la vie religieuse des Juifs.

Le rabbin Elie Mizrahi, (1) dans son commentaire sur Raschi, fait de cette question un long et minutieux examen. Il tient compte de toutes les données scripturales et rabbiniques et la conclusion à laquelle il aboutit est celle-ci. Il faut, dit-il, distinguer entre les peuples cananéens et les autres, entre les guerres obligatoires et celles qui sont facultatives. Dans ces dernières, la soumission est tout ce qu'Israël a le droit d'exiger des vaincus; leur religion fût-elle le plus grossier des polythéismes, il doit la respecter tout idolâtrique qu'elle est, sans les obliger à quoi que ce soit. Quant aux guerres commandées, c'est-à-dire celles qu'Israël devait faire aux Cananéens, la question religieuse n'y était point négligée il est vrai, les vainqueurs devaient s'en préoccuper et en faire l'objet de stipulations précises, si les vaincus désiraient la paix. Mais combien les conditions imposées alors étaient nobles et tolérantes! Cet Israël si fier de son mosaïsme, ce mosaïsme si pénétré de sa propre grandeur, se contentaient de bien peu, de presque rien, de ce que le peuple le plus civilisé n'hésiterait pas à exiger aujourd'hui d'une peuplade barbare: ils ne demandaient pas autre chose que l'accomplissement de la loi noachide, c'est-à-dire ce *minimum* de

(1) Deutér. Sect. *Schophetim.*

religion et de moralité dont aucune société au monde ne saurait se passer jamais, si elle ne veut pas s'exposer à devenir un foyer de corruption et à périr irrémédiablement. Nous n'avons pas besoin de nous charger de le démontrer. L'auteur dont nous parlons, dans son simple rôle de critique, sans autre but que celui d'arriver à une constatation purement objective des faits, l'a entrepris avant nous et mieux que nous. L'époque et le milieu où il vécut aussi bien que la tournure de son esprit, loin de nous permettre de lui prêter aucune préoccupation philosophique ou humanitaire, nous persuadent au contraire qu'il est resté plus étonné que tout autre des résultats de son étude.

Bornons-nous seulement à constater comment le texte sacré confirme toutes les explications qui précèdent. Pourquoi donc cette conduite à l'égard des Cananéens? « C'est, dit Moïse, afin qu'ils ne vous apprennent pas à imiter toutes les abominations qu'ils font pour leurs dieux et que vous ne péchiez point contre l'Eternel, votre Dieu [1] ». Ces paroles sont claires et l'interprétation qu'en fait Raschi ne l'est pas moins. « On en déduit, nous-dit-il, que s'ils font pénitence, on les accueillera ». Remarquons que le commentateur parle de pénitence et nullement de conversion au judaïsme; il s'agit seulement pour ces peuples de revenir à la religion qu'ils n'auraient jamais dû abandonner, c'est-à-dire au Noachisme. C'est ce que Nahmanide de son côté déclare expressément.

Voilà donc, à notre avis, la seule manière de concilier d'une part l'indifférence apparente qu'Israël professe à l'égard de la religion des Gentils, et de l'autre, les préoccupations qu'il témoigne dans certains cas à ce sujet; celle-là est simplement relative à l'affiliation au judaïsme, celles-ci au contraire concernent la fidélité des Gentils à l'antique religion de Noé, la seule qui soit obligatoire pour tous ceux qui ne sont pas Israélites. Sans cette distinction nécessaire, qui n'est pas d'ailleurs une pure hypothèse, car elle résulte d'un ensemble de faits tous plus importants les uns que les autres, tout est contradictoire dans les croyances, les lois et l'histoire d'Israël. Aussi Friedenthal s'est-il fait l'écho de tout le judaïsme quand il a dit: « Nous ne pressons pas le Gentil d'entrer dans la société d'Abraham, notre père, mais du moins notre mission sublime, que nous avons héritée de notre premier patriarche, est

---

[1] Deutéronome, xx, 18.

de convertir les Gentils a la religion du « prosélyte de la porte » qui consiste à abjurer le polythéisme et à observer les sept préceptes de Noé [1] ». Et il s'appuie sur un passage du Talmud qui dit dans les mêmes termes: « On obligera le Gentil à observer les sept commandemants de Noé [2] ».

§ 2.

C'est faute d'avoir compris la distinction que nous venons d'établir entre les deux aspects de la Loi, le mosaïsme et le noachisme, que Renan a pu écrire, en parlant de l'apôtre Jacques, qu'il ne voulait pas qu'on fît des prosélytes. Les Juifs de stricte observance n'auraient jamais pu qu'applaudir à toute conversion qui devait ramener les Gentils à leur loi noachide. Mais quand le christianisme prétendit réduire le mosaïsme lui-même à la religion de Noé, supprimer toute différence entre les prêtres et les laïques, entre Israël et la Gentilité, et non seulement faire de toute l'humanité une seule Eglise, mais dans cette Eglise elle-même abolir le ministère sacerdotal d'Israël avec ses devoirs tout spéciaux, alors, mais alors seulement l'entrée des païens dans l'Eglise naissante, qui ne pouvait plus désormais s'effectuer autrement que pour les Juifs, dut paraître un danger aux chrétiens judaïsants.

On se trouvait en effet en présence de néo-Israélites, qui non seulement ne s'engageaient en rien à observer la loi de Moïse, mais encore se croyaient en droit d'en réaliser l'abolition même pour les Israélites d'origine, en substituant au mosaïsme en même temps qu'au noachisme une religion nouvelle qui n'était plus ni l'un ni l'autre, pas même le noachisme pur, puisque c'était toujours sous le nom d'Israël que l'Eglise chrétienne prétendait prendre la place de l'ancien Israël dont elle ne conservait le titre que pour mieux en dénaturer le caractère. C'est dans ce nom d'Israël conservé par l'Eglise chrétienne que se résume tout le grand malentendu qui a fait dévier de façon si regrettable le mouvement du christianisme apostolique et surtout paulinien; là éclate en effet, avec cette prétention absurde et contradictoire d'une humanité devenue israélite, d'une nation sacerdotale dépouillée de toutes ses fonctions et confondue avec les autres peuples, en un mot de prêtres laïcisés et

(1) *Yesod addat*, 122 4.
(2) Sanhédrin, 57.

de laïques indistinctement transformés en prêtres, la négation des deux idées nécessaires à l'ordre providentiel et, qui plus est, de l'une par l'autre. Il n'est donc pas surprenant que les Juifs qui, tout en croyant à Jésus n'entendaient pas cependant lui sacrifier la Loi, se soient alarmés de la conversion de cette foule de païens qui, au nom d'une liberté sans limite, venaient prendre place dans les assemblées israélites, revendiquaient le titre de frères, et par leur nombre sans cesse croissant, menaçaient de détruire l'institution mosaïque au cri de ralliement du nouveau christianisme: La Loi est abolie!

Cette Loi, les chrétiens judaïsants comme Jacques ne la voulaient point abandonner, mais fidèles à son esprit, ils n'entendaient nullement l'imposer aux Gentils. Les Docteurs de toutes les époques n'ont cessé de déclarer en effet que la Loi mosaïque est uniquement destinée à Israël, qu'elle constitue non pas un privilège, mais une charge; la preuve en est qu'indépendamment des Israélites de naissance, est Israélite qui veut, même le païen s'il réclame son affiliation au judaïsme. Ecoutons ce que dit à ce propos Maïmonide résumant l'enseignement de la Tradition. « Moïse notre maître n'a transmis la Loi et les préceptes qu'à Israël seulement, car il est écrit: Voici la Loi que Moïse nous a prescrite; elle est l'héritage de l'assemblée de Jacob et de quiconque d'entre les Gentils veut s'affilier au judaïsme [1] ». Et c'est pourquoi il n'existe pas en Israël de prosélytisme mosaïque et le seul qui soit commandé est celui qui est relatif au noachisme; c'est ce qui résulte également des déclarations du même Docteur: « Quant à ceux qui ne réclament pas cette affiliation, ajoute-t-il, on ne les obligera point à se charger de la Loi et des préceptes, car ce que Moïse notre maître nous a ordonné au nom de Dieu, c'est uniquement d'obliger tous ceux qui viennent au monde à se charger des préceptes qui furent imposés aux fils de Noé, et périssent tous ceux qui ne les acceptent pas! »

Ces dernières paroles s'expliquent si l'on songe que les préceptes noachides dont il s'agit sont d'une telle nature que l'existence d'aucune société humaine ne serait possible sans eux et que, par conséquent, celui qui les viole se met lui-même en révolte contre ses semblables. Mais Maïmonide aurait-il ici en vue une sorte de coercition internationale imposée à Israël vis-à-vis des peuples gentils pour les obliger à accepter la loi noachide sous peine d'exter-

---

[1] V. Melakhim, VIII, 10.

mination et aurait-il cédé en cela, comme on l'a suggéré, à l'influence des idées et des pratiques de l'Islam avec lequel il se trouvait en contact? Il se pourrait; toujours est-il que lorsque le Talmud déclare que « le Noachide est mis à mort pour la violation des sept préceptes », il est plus probable que le sens de cette proposition est que les tribunaux constitués appliqueront la peine capitale à chaque noachide qui, violant un de ces préceptes, blasphème, vole ou commet un homicide. C'est le sens conforme d'ailleurs à l'esprit général du judaïsme.

Un passage des Psaumes peut servir de commentaire aux paroles de Moïse citées par Maïmonide et en confirme l'interprétation: « Il révèle sa parole à Jacob, ses lois et ses préceptes à Israël. Il n'a pas agi de même pour toutes les nations et ses ordonnances, elles ne les connaissent point (1) ». Les Rabbins de leur côté ne sont pas moins formels. « Cet héritage est à nous, disent-ils, et non pas aux Gentils (2). Le commandement de Moïse ne concerne que nous seuls ». Et avec l'exagération de langage qui leur est coutumière, ils ajoutent même que le Gentil qui, sans s'affilier au judaïsme, judaïse, commet un adultère; que s'il s'occupe de la loi de Moïse, il est digne de mort, car il ne doit s'occuper que de ses préceptes noachides et alors seulement il peut égaler en mérite le grand prêtre lui-même (3), que par conséquent s'il chôme le sabbat, il devrait être puni comme l'Israélite qui travaille le même jour (4); enfin qu'il est défendu d'enseigner la Thora au Gentil qui se refuse à embrasser le judaïsme.

Toutes ces déclarations des Docteurs semblent être en contradiction formelle avec les dispositions de la Tradition dont nous aurons à nous occuper plus loin et d'après lesquelles les Gentils noachides jouissent précisément de la faculté d'observer à leur gré tels ou tels préceptes mosaïques. Mais en réalité, pour qui est au courant du style rabbinique, ces sentences, dans leur forme excessive, n'ont pas d'autre but que d'insister sur l'idée qui fait l'objet même de ce chapitre, à savoir que la Loi de Moïse est imposée à Israël seulement et que le Gentil, qui ne veut pas embrasser entièrement le judaïsme, ne doit point s'autoriser d'une étude et d'une pratique incomplète de cette loi pour négliger l'accomplissement des commandements auxquels il est personnellement soumis.

---

(1) Psaume CXLVII, 19, 20.

(2) Jalkout Simhoni dans *Vezot abberakhà*.

(3) Sanhédrin 59a

(4) Sanhédrin 58b

Si, d'autre part, nous voyons se manifester le désir de porter a la Loi à la connaissance des païens, comme par exemple dans l'ordre de graver la Loi sur des pierres à la portée de tous les regards et, selon les Rabbins, en plusieurs langues pour en faciliter l'intelligence, c'est, nous disent les Docteurs, parce que dans cette Loi elle-même, il faut soigneusement distinguer la partie légale héritage exclusif d'Israël, de la partie historique, théologique, morale qui est le patrimoine de l'humanité. « Il y a telles choses dans la *Thora* comme le récit de la création, celui de l'Exode, l'histoire des patriarches, celle des Israélites au désert qu'il est non seulement permis, mais obligatoire d'enseigner à tous les hommes, car tous sont soumis à la loi de Noé et ils doivent connaître l'unité de Dieu, la Providence, les récompenses et les peines de l'autre vie, pour la conservation de toutes les sociétés humaines. C'est pourquoi la loi de Moïse a tant insisté là-dessus et d'une manière si claire, afin que l'on pût traduire cela dans toutes les langues et que tous les peuples les apprissent pour craindre l'Eternel, le nom de Dieu glorieux et adorable. Mais quant aux préceptes, les autres peuples n'y ont aucune part. C'est pourquoi l'Ecriture les expose brièvement et avec réserve en confiant leur véritable connaissance détaillée à Israël seulement, par la voie de la Tradition [1] ».

Voilà donc la Tradition expliquée et justifiée par le caractère tout particulariste du judaïsme, sous son aspect légal, extérieur, ce qui veut dire non seulement qu'elle constitue un moyen de perpétuer ce particularisme juif, mais encore qu'elle forme au fond avec lui une seule et même chose. La première tradition en effet n'est que le génie hébraïque interprétant sa propre création; en d'autres termes la tradition est l'aptitude toute spéciale qui rend chaque peuple mieux capable qu'aucun autre de comprendre son œuvre particulière. Chez les Juifs, cette faculté est mise au service d'une autre aptitude relative à la pratique et qui complète l'intelligence théorique de leur religion. Ainsi comprise, la tradition seule devrait demeurer le patrimoine exclusif d'Israël et l'unique

---

[1] Maghen vetzinna, p. 42.

Voir ci-après, en ce qui concerne l'observation de certains préceptes mosaïques par les non juifs : au présent chapitre, x, *Le culte mosaïque facultatif pour le Gentil;* Chap. II, II, *Le Sabbat des Noachides;* III. *Les adorateurs de Dieu*, § 3. Chap. IV, IV. *Les sacrifices des Gentils*, § 2. Chap. VII, V. *Contenu de la loi noachide* § 4. Chap. IX, IX. § 3.

objet interdit à la connaissance des païens. Et c'est précisément le sens et les limites dans lesquels la prohibition d'enseigner la Loi aux païens a été interprétée; cette interdiction ne concerne que la loi orale seulement (1). Ceux-là même qui l'appliquent au Pentateuque ne se sont pas inspirés d'un autre motif que celui que nous venons d'indiquer, à savoir que la partie positive et légale du judaïsme n'est faite que pour Israël. Ce motif apparaît clairement dans les paroles suivantes d'un commentateur du Talmud: « La prohibition ne regarde que la Loi de Moïse et ses préceptes qui furent ordonnés à Israël, mais quant aux Prophètes et aux Hagiographes, il n'est nullement dit qu'il est défendu de les apprendre aux Gentils (2) ».

V.

Le culte mosaïque facultatif pour le Gentil.

Le mosaïsme est si loin de substituer ou d'absorber le noachisme que celui-ci au contraire nous est présenté, à l'avénement du mosaïsme lui-même, comme le premier degré d'une même échelle que l'Israélite doit franchir avant de professer la loi mosaïque. Cela est si vrai qu'Israël, à la sortie de l'Egypte, parcourt distinctement ces deux degrés; il est d'abord initié à la loi noachide et c'est seulement après cette initiation préalable qu'il reçoit la loi de Moïse. Il n'en aurait pas été ainsi si le noachisme et le mosaïsme s'étaient trouvés entre eux dans les mêmes rapports que le judaïsme avec le christianisme. On n'imagine point par exemple les évêques chrétiens initiant tout d'abord les païens aux pratiques et aux croyances juives avant de les admettre dans l'Eglise par le baptême. Or, sur le verset de l'Exode qui dit que Moïse rapporta au peuple toutes les paroles de l'Eternel et ses commandements, nous entendons les Docteurs nous dire: « Les paroles de l'Eternel, ce sont les ordres relatifs à la pureté que le peuple devait observer et à son attente au pied du Sinaï; ses commandements, ce sont les sept préceptes des fils de Noé (3).

Cette situation religieuse et légale des Gentils est affirmée maintes fois par les Rabbins. Il existe en outre une disposition

(1) V. la revue Lebanon, ann5632 n. 14 et 32.

(2) Schiltè agghibborim, sur *Aboda Zara*, ch. I, 335.

(3) Voir Raschi dans Exode XXIV, 3.

relative aux sacrifices qui contient implicitement la doctrine juive au sujet des noachides. C'est le principe que l'on doit accepter les victimes présentées au Temple par les Gentils, mais qu'il faut refuser celles qui seraient apportées par un Israélite apostat. Cela suppose évidemment que les commandements de la loi mosaïque ne sont point obligatoires pour le Gentil, car si, sans les accomplir, il n'était pas en règle avec celle-ci, il n'y aurait pas lieu d'établir une distinction entre lui et l'Israélite renégat et d'autre part on n'aurait pas à autoriser une pratique qui, serait alors pour lui non pas seulement un droit, mais un devoir. Au contraire, le sacrifice que l'on accepte des mains du Gentil n'est de sa part que l'observation d'une partie de la Loi à laquelle il s'assujétit volontairement. Il renouvelle, ce faisant, cet état de choses antérieur au mosaïsme dans lequel vécurent les patriarches tantôt observant, tantôt négligeant ce qui devint plus tard la religion mosaïque et qui n'était alors qu'un état de perfection religieuse réservé à ceux qui, en tout ou en partie, s'y soumettaient de leur plein gré.

Le Talmud nous montre également un exemple d'observation partielle de la loi dans le cas de cette femme païenne, qui, ayant prononcé un vœu téméraire, a recours aux Rabbins pour être délivrée (1).

Maïmonide formule à son tour cette même doctrine, lorsqu'il déclare que si le Noachide, tout en observant sa propre loi, désire exécuter quelques-uns des préceptes du judaïsme, on ne doit point le lui interdire (2). Ainsi le judaïsme est si peu l'unique religion destinée à tout le monde que ses pratiques sont facultatives pour tous ceux qui ne sont pas Israélites de naissance.

Le refus d'accepter les sacrifices de l'apostat, contrairement à la règle suivie pour le non-juif, prouve que le premier est considéré comme en état de rébellion contre la loi à laquelle il est astreint, tandis que le libre choix en est laissé au Gentill Mais la distinction que l'on établit, relativement à ce dernier, entre les sacrifices qu'il peut offrir et ceux que l'on n'accepte pas de lui, est tout aussi instructive. La règle en effet est que l'on reçoit de ses mains les sacrifices votifs et de pure oblation, à l'exclusion des victimes présentées à titre d'expiation de quelque genre que ce soit. Si le mosaïsme était la seule voie de salut ouverte aux Gentils, les dispositions à leur égard seraiop assurément toutes différentes et

(1) Jérusalem, Nazir, IX, 1.

(2) Melachim, X, 10.

l'on aurait prescrit d'accepter d'eux avant tout les sacrifices propitiatoires imposés par la Loi pour la rémission des péchés.

Comment imaginer un instant que le mosaïsme est obligatoire pour tout le monde dans l'esprit de ses Docteurs, lorsqu'on voit les rites fixés par eux pour la conversion du Gentil? C'est l'histoire de Ruth, qui leur en a suggéré toutes les règles et qui devient ainsi le type de conversion normale. Au nombre des demandes et des instructions adressées au néophyte, nous trouvons un avertissement qui suffirait à lui seul à prouver que le mosaïsme, de l'aveu de ses adeptes, n'est nullement imposé au Gentil et qu'il y a pour lui, en dehors de ses prescriptions légales, un autre aspect de la loi divine. « Tant que tu n'acceptes pas le mosaïsme, lui dit-on, si tu manges des viandes qu'il interdit, tu n'es pas punissable; si tu violes le sabbat, tu n'encours pas de châtiment [1] » et ainsi pour tous les autres préceptes, ce qui revient à dire que tant que le Gentil ne se soumet point de son plein gré à toutes les charges du Mosaïsme, il n'est nullement tenu de l'observer.

Les anciens Rabbins, on le voit, sont formels sur ce point. Les Docteurs postérieurs en tiennent pas un autre langage. « Moïse, nous dit l'auteur du Cuzari, n'a appelé à l'exécution de ses lois que son peuple et ceux qui parlaient sa propre langue ». Quant à Maïmonide nous avons trouvé sous sa plume une profession de foi non moins explicite.

La religion destinée à tous les peuples est si peu le mosaïsme que nous voyons la rigueur théologique de celui-ci se relâcher, quand il s'agit de l'humanité, sur un point d'une importance si capitale et pour lequel il a toujours déployé tant de zèle que l'on s'attendrait précisément à le trouver plus intransigeant; nous voulons parler du monothéisme. Le fait est que bien que le judaïsme ait horreur d'associer dans son adoration aucun être à l'Etre suprême, par une sorte d'intuition de la tendance métaphysique que l'on constate actuellement dans les autres races et notamment chez la race aryenne, la plus noble de toutes avec la race sémitique, il a cependant proclamé, ainsi que nous l'avons rappelé dans la première partie de cet ouvrage, que le Noachide ne commet point de blasphème si, tout en adressant son culte à la Puissance souveraine et créatrice, il lui associe d'autres êtres, forces ou divinités, car selon la formule juive que nous avons déjà citée en parlant

[1] Talmud de Babylone, Jebamot, 47a.

du monothéisme israélite, « l'association (d'autres dieux à l'adoration du Dieu unique) n'a pas été interdite au noachide [1] ».

Ainsi non seulement les prescriptions de la loi mosaïque sont facultatives pour le Gentil, mais celui-ci jouit, au point de vue juif, même dans la croyance, d'une liberté qui est refusée à l'Israélite. Les deux aspects de la loi universelle, mosaïsme et noachisme, commencent donc à se préciser; ils ressortiront mieux encore des chapitres suivants.

---

[1] Isserles, dan *Schulchan Aruch, Orach Chaïm*, 156.

Cette formule ne se lit nulle part dans le Talmud, mais elle est sous-entendue dans plusieurs de ses propositions. Il existait, dans le manuscrit primitif des répétitions, et celle-ci est du nombre, qui ne nous ont pas paru accidentelles, et que nous avons cru devoir respecter pour rester entièrement fidèles à la pensée de l'auteur. (Note des Editeurs).

Chapitre Deuxième

LES DEUX ASPECTS DE LA LOI UNIVERSELLE

SITUATION LÉGALE DU NOACHIDE

I.

Le bons païens.

La loi de Moise reconnaît la présence légale en Palestine d'étrangers qui ne sont point soumis à la religion mosaïque. Ce sont les « *prosélytes de la porte* » qui sont concitoyens san être coreligionnaires. Non seulement ils sont exempts des interdictions diététiques de la loi, mais l'Israélite qui ne peut se nourrir de la chair des animaux qui n'ont pas été abattus selon les rites est invité à leur en faire don plutôt que de la vendre à un simple étranger, ainsi que le Talmud (1) le déclare exepressement. Cette règle est doubement précieuse soit par l'intention charitable qui l'inspire soit par la reconnaissance formelle qu'elle contient d'un état religieun, légal au point de vue de la religion mosaïque, et qui n'est cependant pas le mosaïsme.

La loi mosaïque connaît encore une autre variété de noachide; c'est l'esclave, de l'un ou de l'autre sexe. La femme esclave pouvait être mariée à l'esclave hébreu, fût-il prêtre (2). Ces esclaves étaient-ils soumis au mosaïsme? Le Pentateuque se taisant sur une question aussi essentielle, il n'y a pas lieu de le croire. Cette supposition se trouve plutôt exclue par la condition que la loi impose à l'esclave de se faire circoncire, s'il veut manger l'agneau pascal avec ses

(1) Aboda Zara 64b.

(2) V. Moïmonide, Des Serfes, III, 4.

maîtres. Cela signifie donc qu'il n'y est pas obligé par état. La Tradition est d'ailleurs formelle à ce sujet. Elle enseigne que quand un Israélite achète un esclave, il doit lui proposer pendant douze mois la circoncision. Si l'esclave accepte et se soumet ensuite à l'ablution ou baptême prescrit, il est considéré comme un demi-israélite tenu d'accomplir, ainsi que la femme, toute la partie négative de la loi. S'il refuse, l'Israélite ne peut pas, il est vrai, le conserver à titre d'esclave, mais il doit le céder à un maître gentil chez lequel il jouit de son entière liberté. Mais ce n'est pas tout; si l'esclave avant d'entrer au service des Israélites avait imposé la condition de ne pas être circoncis, il pourrait être indéfiniment gardé par l'Israélite sans aucun signe extérieur de judaïsme; la seule loi noachide est tout ce que l'on exige de lui et encore cette obligation, selon quelques auteurs, ne vise-t-elle que les Cananéens qui voulaient continuer à habiter la Terre Sainte.

Le véritable esprit du judaïsme se manifeste clairement quand nous le voyons proclamer qu'il existe, chez les Gentils, des hommes justes, aimés de Dieu, dont les mérites font la prospérité des nations. Ce n'est pas seulement Job que les Docteurs nous citent comme le juste par excellence. La Bible fournit bien d'autres exemples. Voici un remarquable passage d'Isaïe dans lequel il s'agit incontestablement des bons païens comme l'habitant du pays d'Uts. « Que le fils d'étranger qui s'est associé à l'Eternel ne dise pas: L'Eternel me sépare de son propre peuple!.. Le fils d'étranger qui s'est associé à l'Eternel pour le servir, pour aimer le nom de l'Eternel, pour être du nombre de ses serviteurs, tous ceux qui observent le sabbat pour ne le point profaner et qui persévèrent dans mon alliance, je les conduirai à ma montagne sainte, et je les réjouirai dans ma maison de prière; leurs holocaustes et leurs sacrifices seront agréés sur mon autel, car ma maison sera appelée une maison de prière pour tous les peuples [1] ». Le païen dont il est ici question est-il celui qui se convertit entièrement au judaïsme? Le nom de *fils d'étranger* qui lui est donné, même après sa conversion, ne permet pas de le supposer. Le langage qu'on lui fait tenir rend la supposition non moins improbable. Dirait-il, après son affiliation au judaïsme qui le rendrait israélite comme ses frères, que l'Eternel le sépare de son peuple? En outre, la promesse que lui fait le prophète d'être introduit dans le Temple de Jérusalem n'aurait

[1] Isaïe, LVI, 3, 6, 7.

aucune raison d'être, si plus rien ne le distinguait désormais de l'Israélite de naissance. La phrase finale: « Car ma maison sera appelée une maison de prière pour tous les peuples [1] » prouve d'ailleurs suffisamment qu'il s'agit des autres nations et de toutes les races sans distinction. Les seuls mots de ce passage qui sembleraient indiquer que le prophète entend parler des étrangers entièrement convertis au judaïsme sont les paroles relatives à l'observation du sabbat, mais cette objection mérite d'être examinée plus attentivement.

II.

Le sabbat des Noachides.

§ 1.

Législation rabbinique.

Il faut rappeler tout d'abord, comme nous l'avons dit ci-dessus, que le Noachide a la faculté d'observer à son choix un ou plusieurs des préceptes mosaïques et par conséquent le sabbat est au nombre des observances dont il peut se charger librement. Mais nous devons ajouter en outre que la tradition rabbinique impose au simple prosélyte de la porte, au vrai noachide, un demi repos du septième jour. Cette prescription paraît donc conforme au texte d'Isaïe que nous avons cité plus haut et elle l'éclaire précisément dans le sens indiqué, ainsi que deux autres passages du même prophète. Le premier se lit au même chapitre que le précédent: « Heureux l'homme qui fait cela et le fils d'Adam qui s'y attache, qui observe le sabbat pour ne point le profaner et veille sur sa main pour ne commettre aucun mal [2] ». Le second offre ceci de particulier qu'il mentionne à côté du sabbat, comme solennité future de tout le genre humain, une autre fête, la néoménie ou premier jour du mois, qui comme lui clôt une période et en ouvre une nouvelle: « A chaque néoménie et à chaque sabbat toute chair viendra se prosterner devant moi, dit l'Eternel [3] ».

---

(1) Isaïe, LVI, 2.
(2) Isaïe, LXVI, 23.
(3) Exode, XXIII, 12.

L'Exode, à propos de l'observation du sabbat, dit simplement « Le septième jour, tu te reposeras... afin que le fils de ton esclave et le prosélyte aient du repos [1] ». Mais Raschi commentant ce texte ajoute: « L'esclave dont il s'agit est l'esclave incirconcis et ce prosélyte est le prosélyte de la porte (en d'autres termes celui qui n'était point tenu à la pratique du mosaïsme) ». L'écrivain sacré lui-même, par la mention qu'il fait du prosélyte après les esclaves, montre assez qu'il ne s'agit pas de celui dont l'affiliation au judaïsme est complète.

Les opinions des Docteurs, il est vrai, sont partagées au sujet de l'observation du sabbat par le prosélyte libre. Le Talmud commence par établir que le prosélyte dont il est question est le simple noachide et Raschi, pour expliquer cette disposition extraordinaire, dit que l'Ecriture nous enseigne à assimiler le violateur du repos sabbatique à l'idolâtre, d'où il résulterait que le noachide serait tenu, non moins que le véritable Israélite, à l'observation du sabbat comme à la pratique du monothéisme. Les *Tosafot* cherchent bien à amoindrir la portée de cette disposition légale en limitant l'interdiction des travaux à ceux qui sont exécutés pour le compte de l'Israélite. Mais le texte ne comporte pas une pareille interprétation; le prosélyte n'étant pas aux ordres de l'Israélite comme l'esclave, il serait absurde de l'assimiler à ce dernier. Les discussions des rabbins ne laissent d'ailleurs pas de doute à ce sujet; nous les trouvons rapportées dans le Talmud, entre autres, autraité Sanhédrin [2]. L'un est d'avis que le noachide peut travailler le jour du sabbat pour son propre compte comme l'Israélite durant les jours de demi-fête [3]. R. Akiba au contraire prétend qu'il doit observer le repos sabbatique de la même manière que l'Israélite observe le jour de fête ou *yom tob*. Enfin, d'après R. Jehuda et R. Simon, toute sorte de travail lui serait permise comme à l'Israélite les jours ordinaires. Raschi dans son commentaire semble donner la préférence aux deux premières opinions et un auteur fait observer à ce propos que l'observation partielle du sabbat par le noachide est un témoignage de sa croyance que Dieu a créé le monde, afin qu'il ne se confonde point avec les adorateurs des faux dieux.

Mais en même temps que les Rabbins disputent sur la nature et les limites du repos sabbatique pour les Gentils, nous voyons,

---

(1) Ch. VII.

(2) *Hol ammoèd;* il s'agit des jours intermédiaires entre les jours de grande fête qui inaugurent et clôturent les solennités de la Pâque et des Tabernacles.

par un rapprochement au moins singulier, les païens eux-mêmes discuter sur le repos imposé les jours de fête. C'est ainsi que Macrobe nous dit: « Scévola consulté sur les occupations qui pourraient être permises pendant ces féries, répondit: « Celles dont l'omission porterait préjudice [1] ». C'est non seulement le sens, mais la forme même de la sentence rabbinique pour indiquer l'espèce de travaux permis. Macrobe ajoute: « Sont permises les œuvres faites en vue des dieux et du culte ou afin de pourvoir aux nécessités de la vie ». Ainsi dans le Temple de Jérusalem les œuvres défendues ailleurs n'étaient-elles point autorisées et celles qui sont nécessaires pour la conservation de la vie ne sont-elles pas tolérées également les jours de fête? Il n'est pas jusqu'aux exemples cités par Macrobe, comme celui du père de famille retirant son bœuf du fossé ou réparant la poutre de son toit, qui ne soient prévus par la casuistique rabbinique. Virgile de son côté nous parle de travaux légitimes les jours de fête dont l'examen minutieux a été pareillement fait par les Rabbins.

Nous voyons ainsi déjà que non seulement le judaïsme prévoit un repos sabbatique pour les Gentils, mais que l'observation en était devenue populaire dans le monde gréco-romain, comme nous allons le démontrer mieux encore dans la suite.

§ 2.

Accord des sentences rabbiniques relatives au Sabbat.

Il convient de nous demander avant d'aller plus loin ce que devient, après tous ces témoignages en faveur du sabbat des Noachides, la sentence talmudique que nous avons précédemment citée et qui déclare que « le Gentil qui observe le sabbat est digne de mort » [2]. Un lien quelconque existe-t-il entre cette maxime-là et les autres qui attestent des pratiques toutes contraires? Il est impossible qu'un arrêt prononcé sous une forme si tranchante dans le même milieu et par la même école que les précédents n'ait pas quelque secrète raison d'être qui le coordonne avec ces derniers et qu'il s'agit pour nous de découvrir. Remarquons tout d'abord que cette condamnation prouve déjà à elle seule que la coutume d'observer le sabbat s'était répandue chez les païens.

---

(1) Sat. lib. 1, quod prætermissum nocerit.

(2) Sanhédrin, 58b

Le Rabbin Menahem Azaria Fano (1) nous dit que les justes des générations antérieures à la révélation sinaïtique, qui suivaient les voies israélites, avaient la qualité de juifs et c'est pourquoi ils observaient le sabbat; aussi, bien qu'il soit dit que le Gentil qui observe le sabbat est punissable de mort, comme ils avaient la qualité d'Israélites, il n'y a aucune contradiction (2). Un autre écrivain rabbinique (3) ne s'éloigne pas de ce système, quand il déclare que comme le prosélyte de la porte est obligé, selon l'opinion de Raschi, d'observer le repos sabbatique, la maxime d'après laquelle le Gentil qui chôme le sabbat mérite la mort ne concerne que le païen, autrement dit le Gentil polythéiste (4). La condamnation, dans ce cas, atteint la catégorie de païens, déjà nombreuse au dire des auteurs romains, qui se croyaient autorisés à allier le culte des faux dieux à l'observation du sabbat juif, trompés peut-être d'un côté par l'exemple de leurs frères, *prosélytes de la porte,* grecs ou romains, qui, sans accepter tout le mosaïsme, observaient cependant le repos sabbatique et, de l'autre, par une fausse analogie avec les autres cultes orientaux, persans, égyptiens, babyloniens, dont les Romains adoptaient les rites et les cérémonies, tout en restant fidèles à leur ancien polythéisme. C'est donc ce mélange hybride d'observances juives et de pratiques idolâtriques que les Docteurs auraient condamné et rien de plus. Peut-être aussi, en se plaçant au point de vue de ceux qui prétendent que le noachide n'est pas tenu à l'observation du sabbat ou n'est du moins soumis qu'à une demi-observance, les Rabbins, qui ont formulé cette rigoureuse désapprobation ont-ils voulu simplement maintenir une ligne de démarcations profonde entre le mosaïsme et le noachisme, afin que des emprunts faits par celui-ci à celui-là ne tendissent pas à substituer à l'un et à l'autre une religion nouvelle qui n'aurait plus été qu'un compromis entre les deux. La nécessité de cette double forme, l'une comme règle sacerdotale, l'autre comme culte de l'humanité, était un principe qu'on voulait et qu'on devait sauvegarder à tout prix, sous peine de voir cette conception aussi large que logique remplacée par celle d'une humanité obligée de se convertir au mosaïsme, ou d'un culte universel se substituant

(1) Du xve siècle.

(2) Maamar Hikkour din, ch. III.

(3) Joseph David de Salonique, l'auteur du בית דוד commentaire aux quatre Tourim de R. Jacob et du livre יקרא דשכבי

(4) יקרא דשכבי

à la religion mosaïque abolie. On sait comment ce double péril apparaissait à cette époque, car d'un côté les chrétiens judaïsants prétendaient assujétir les Gentils à la loi mosaïque, et de l'autre Paul et son école, devenue depuis le christianisme officiel, s'efforçaient au contraire de supprimer la Loi même pour Israël.

C'est dans ce sens que Maïmonide semble avoir compris la prohibition rabbinique, lorsqu'il dit: « Si le Noachide se crée à lui-même un jour de repos comme le sabbat, il est digne de mort; il en faut dire autant s'il institue une fête particulière. En un mot on ne doit pas lui permettre de fonder une nouvelle religion et d'inventer des préceptes selon sa fantaisie. Seulement il aura le choix ou de devenir « prosélyte de justice » en s'obligeant à tous les commandements de la Loi ou de s'en tenir à sa propre loi sans rien y ajouter ni rien en retrancher » (1). L'intention de conserver sans les altérer les deux seules formes religieuses légales, le mosaïsme et le noachisme, est ici manifeste.

Mais l'interprétation que donne Raschi (2) de la défense rabbinique est bien différente de celle-là. La prohibition ne concerne selon lui que la suspension du travail comme pour l'Israélite de naissance et nullement la célébration d'une fête religieuse. Cette explication a l'avantage de concilier les diverses maximes talmudiques relatives au sabbat des Gentils avec la sentence qui nous occupe en ce moment et qui le leur interdit (3). C'est comme fête religieuse et non comme cessation de tout travail que le Sabbat est proposé au Gentil ou, pour mieux dire, au noachide, car il ne peut être question pour les Rabbins du vrai païen polythéiste qui, n'ayant pour le judaïsme aucune existence légale, ne saurait faire l'objet d'un commandement religieux. Il est bien évident d'ailleurs que si le sabbat n'avait dû être une fête d'aucune sorte pour le noachide, les Docteurs n'auraient jamais songé à se demander si le travail lui est permis ou défendu ce jour-là.

Quoi qu'il en soit, l'histoire est là pour prouver que la doctrine qui a prévalu en Israël est celle du sabbat pour les noachides comme pour les israélites, avec ou sans cessation de travail pour les premiers. Elle découlait naturellement, sinon du précepte spécial

(1) *Des Rois*, x, 9.

(2) Commentaire à Sanhédrin 58b.

(3) Cette interdiction se fonderait, paraît-il, sur une interprétation fort spécieuse de *Genèse* VIII, 22, relatif à la descendance de Noé et qu'il faudrait traduire ainsi: « jour et nuit, ils ne se reposeront point ».

de l'Exode, du moins de cette autre disposition légale dont Maïmonide lui-même s'est fait l'organe, d'après laquelle le Noachide peut, outre ses propres préceptes, accomplir volontairement tel ou tel précepte mosaïque à son choix [1]. Cette faculté qui lui est laissée de pratiquer une partie du mosaïsme paraît, il est vrai, à première vue en contradiction avec la défense qui lui est faite de rien modifier dans la religion à laquelle il est soumis. Mais tout s'explique dès que l'on fait la distinction entre l'observance libre et volontaire, acceptée à titre de précepte noachide et comme marque de séparation d'avec le paganisme, de l'observance obligatoirement imposée comme commandement mosaïque. Le non-juif se trouve ainsi vis-à-vis du Mosaïsme dans la même situation que l'Israélite à l'égard des pratiques surérogatoires ou de pure dévotion. Il est libre de s'en imposer autant qu'il en désire, pourvu que ce soit à titre d'observances volontaires et que la ligne de démarcation entre la Loi et les signes de piété individuelle soit exactement maintenue. Mais il serait coupable d'altération de la Loi, s'il se faisait de ces préceptes, pour lui facultatifs, une obligation religieuse.

Nous disons que la compatibilité de l'observation du sabbat avec la position légale du Noachide est démontrée non seulement par la législation rabbinique, mais encore par l'histoire. Etrange spectacle, en vérité, que celui de païens qui, sans devenir juifs, observaient quelques-unes des pratiques du judaïsme et particulièrement le sabbat! Les critiques le constatent, sans toutefois en rechercher l'explication. « Beaucoup de ceux qu'attirait le mosaïsme, dit simplement Renan, se bornaient à l'observation du sabbat. Une même pureté de vie, une même horreur contre le polythéisme réunissaient tous ces petits groupes d'hommes pieux dont les païens superficiels se contentaient de dire: « Ils mènent la vie juive [2]! » Horace, dans une de ses satires [3] parle du « trentième sabbat », ce qui semblerait indiquer que c'était l'usage chez les païens de compter les sabbats et que les observateurs étaient en grand nombre, puisque le poète qui raille cette coutume se présente comme un esprit fort, affranchi de ces scrupules. Sénèque se moque également, dans son livre contre les Superstitions, de la religion du sabbat juif, qui avait gagné non seulement les judaïsants, mais la foule même des

---

(1) *Des Rois*, x, 10.

(2) Les Evangiles, p. 231.

(3) I. 9.

païens, tout le monde, dit-il, allumant ce jour-là des cierges ou des lampes, alors que « les dieux n'ont pas plus besoin de s'éclairer que les hommes de s'enfumer ». Perse nous dépeint ces mêmes illuminations et les prières dont on les accompagnait. Et Philon, parlant des efforts des Juifs pour convertir les barbares et les Grecs, s'écrie: « Où donc le sabbat n'est-il pas célébré? Où donc n'observe-t-on pas aussi religieusement la solennité annuelle du grand Jeûne? » M. Havet, qui rapporte ces paroles, ajoute: « Les vers d'Horace, ceux d'Ovide et d'autres textes encore, témoignent que Philon n'a dit que la vérité... La reconnaissance du sabbat a été la première victoire du judaïsme, la plus éclatante et la plus durable, puisqu'on le célèbre encore aujourd'hui par toute la chrétienté et par tout l'Islam [1] ».

§ 3.

Le sabbat dans l'histoire.

La facilité avec laquelle les Romains, sans vouloir toutefois renoncer à leurs rites païens, adoptèrent le sabbat juif, est un fait incontestable. La législation rabbinique concernant les devoirs des prosélytes de la porte, c'est-à-dire des Noachides, est certainement pour beaucoup dans cette observation du repos sabbatique. Il faut remarquer en outre que, seul entre tous les jours de fête juive, le sabbat a une signification et une portée universelles. Il ne s'agit pas en effet d'une commémoration de la sortie d'Egypte, d'une solennité agricole, d'un premier de l'an comme la fête du Souvenir ou d'un jeûne en expiation des transgressions de la Loi comme le Grand Pardon, mais bien d'une profession de foi à la création du monde ou, pour mieux dire, à l'origine divine des choses. On comprend ainsi qu'en raison du sens général qu'il présente, le sabbat ait été plus ou moins rigoureusement imposé au simple Noachide. La nécessité, la moralité du repos hebdomadaire devaient d'ailleurs tout naturellement en faire étendre la pratique à tous les hommes. C'est sans doute en raison de ce caractère moral que l'observation du sabbat porte seule, parmi tous les préceptes de nature purement religieuse, une sanction pénale corporelle; car, ainsi qu'on l'a fait remarquer justement, la transgression de ce repos nécessaire doit être considérée comme un attentat contre la vie humaine.

---

(1) Le Christianisme et ses origines, vol. III, p. 457.

Une autre cause de la popularité du sabbat dans l'empire romain, c'est que cette observance n'était vraisemblablement pas sans précédent dans l'antiquité païenne. Si la division hebdomadaire était primitivement inconnue à Rome, il paraît maintenant établi, au dire des critiques, qu'elle existait chez les Babyloniens, ce qui expliquerait l'origine probablement chaldéenne du mot sabbat. Dans des vers d'Hésiode et de Linus nous lisons: « Le septième jour est un jour sacré; en lui toutes choses furent achevées. Le septième jour est beau, il est l'origine de toutes choses, il est le premier et le dernier, il est parfait et accompli ». Il est vrai que ces vers sont considérés comme une interpolation des Juifs hellénisants, mais même s'ils doivent être tenus pour apocryphes, ils témoignent du moins que les auteurs ont compté que la disposition d'esprit du monde païen les ferait bien accueillir.

Quelques critiques modernes ont bien prétendu que les versets du début du deuxième chapitre de la Genèse sont loin de prouver que l'institution du sabbat soit antérieure à Moïse, car on n'en trouve aucune autre mention dans toute l'histoire postérieure jusqu'à l'avènement du grand législateur. Mais des faits et des locutions en grand nombre attestent que lorsque le sabbat fait son apparition au temps de Moïse, ce n'est point à la façon d'une institution entièrement nouvelle. La Bible aurait-elle dit: « Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier », s'il n'avait pas été connu et même observé auparavant? De même les Hébreux ne se seraient pas spontanément abstenus d'aller ramasser la manne ce jour-là en prenant chacun la veille une double ration, s'ils n'avaient précédemment appris à distinguer cette journée entre toutes les autres. Aussi les Docteurs enseignent-ils que c'est à Mara que le commandement du sabbat ainsi que les lois judiciaires furent communiqués à Israël d'une manière définitive, mais que les Hébreux avaient déjà une certaine connaissance du premier pendant leur séjour en Egypte.

Les exégètes qui ne voient dans l'observance sabbatique qu'un précepte exclusivement israélite, au quel par conséquent les prosélytes de justice seraient seuls soumis, font valoir que le motif invoqué par l'Exode pour la célébration du septième jour est le souvenir de la délivrance d'Egypte. Le sabbat n'aurait donc pas le caractère de précepte universel et ne concernerait en rien le Noachide. Mais c'est se tromper grandement que de croire que l'Ecriture motive ainsi le commandement

du sabbat. La mention qu'elle fait, en cet endroit, de la sortie d'Egypte est un appel à l'obéissance israélite et non une raison intrinsèque de l'institution. Cela est si vrai qu'elle se trouve réitérée à propos de beaucoup d'autres préceptes qui n'ont aucun rapport avec le fait en question et que parfois aussi elle est rappelée pour réclamer la fidélité à toute la Loi en général.

L'observation du sabbat par les Gentils, dont nous découvrons des traces indéniables dans l'histoire, n'est donc nullement en contradiction avec l'Ecriture, pour ceux du moins qui, sans embrasser tout le mosaïsme, se convertissaient au Dieu d'Israël; elle n'eût pu faire d'ailleurs autrement l'objet d'aucune législation spéciale de la part des Rabbins.

III.

Les « adorateurs de Dieu ».

§ 1.

Le passage d'Isaïe (1) que nous avons cité plus haut et qui nous parle des Gentils noachides ou prosélytes de la porte, observateurs du sabbat, n'est pas isolé dans la Bible. Il existe un grand nombre d'autres textes dans lesquels il est fait mention, sous le nom d'adorateurs de Dieu, de Gentils ayant au point de vue juif une situation religieuse légale.

Il ne faudrait pas croire que ce titre d'adorateurs de Dieu, ou, selon l'hébreu « ceux qui craignent Dieu », désigne simplement les étrangers qui entretenaient de bons rapports avec Israël. Sans exclure cette dernière acception, le nom a une signification bien plus étendue; il s'applique, semble-t-il, à tous ceux qui, sans appartenir ni à la race, ni à la société, ni à la religion israélite, vivent toutefois en règle avec leur conscience en observant la loi noachide, soit qu'ils habitent avec Israël en Palestine, soit qu'ils se trouvent au milieu d'autres religions, dans quelque pays que ce soit. Il faut remarquer tout d'abord que cette expression de « craindre Dieu » est employée dans l'Ecriture chaque fois qu'il s'agit de la conversion des Gentils. « Dieu nous bénira et toutes les extrémités de la terre le craindront (2) ». « Alors les nations

(1) Isaïe LVI, 2 et suivants.

(2) Psaume LXVII, 8.

craindront le nom de l'Eternel et tous les rois de la terre Ta gloire [1] ».

Lorsque l'Exode veut désigner ceux des Egyptiens qui, ajoutant foi aux prédictions de Moïse, retirèrent des champs leurs esclaves et leur bétail, c'est pareillement en les nommant « ceux qui craignaient la parole de l'Eternel [2] ». Et ce qui prouve qu'il n'est pas simplement question ici d'une foi passagère à la prophétie de Moïse, mais d'une sorte de judaïsme libre, sans contrainte légale, c'est la multitude considérable d'Egyptiens qui partirent avec Israël. Le nombre de ceux qui abandonnèrent alors leur patrie, en s'exposant aux dangers et aux fatigues d'un long et incertain voyage, témoigne du patient travail de prosélytisme accompli par les Hébreu durant leur captivité et dont les résultats féconds se révèlent éloquemment en cette circonstance. Certaines tendances polythéistes d'Israël en Egypte, certaines défaillances même de sa part que nous sommes loin de contester, ne semblent pas avoir nui à la propagation des croyances hébraïques dans le pays des Pharaons. Notre propre disposition à subir l'influence d'autrui est au contraire une condition très favorable pour pouvoir agir sur l'esprit des autres et nous accueillons plus volontiers ce qui nous vient du prochain, lorsque nous le sentons enclin de son côté à recevoir quelque chose de nous. Pour que notre influence puisse s'exercer utilement, il faut un point de départ commun et une communauté de langage, autrement on peut être martyr, mais on ne saurait devenir apôtre. Les Hébreux auront ainsi converti beaucoup d'Egyptiens en admettant eux-mêmes une certaine partie du polythéisme de ces derniers.

Sans doute ce demi-judaïsme du prosélyte égyptien ne fut qu'un compromis et quand l'occasion se présenta, les anciens adorateurs d'Apis se retrouvèrent et ce furent eux qui, selon une conjecture rabbinique assez vraisemblable, prirent l'initiative de la fabrication et de l'adoration du veau d'or. En tout cas, c'est cette foule d'étrangers que l'Ecriture désigne sous l'expression de « troupe confuse [3] » qui excitèrent les Israélites à murmurer de nouveau contre Moïse et à réclamer de la viande au lieu de la manne dont on ne voulait plus. Si l'incident du veau d'or leur est également imputable, il faut y voir à notre avis, pour peu qu'on veuille se rappeler le

---

(1) Ps. CII, 16.

(2) Exode, IX, 20.

(3) אספסוף Nombres, XI, 4.

travail de sélection qu'Israël, d'après la théosophie, est appelé à opérer dans les religions païennes, une rupture de l'équilibre entre l'hébraïsme et l'égyptianisme dans leur réaction réciproque. Voilà pourquoi Aaron qui, plus que tout autre, devait être pénétré de l'esprit mosaïque, a secondé et consacré en cette mémorable circonstance le mouvement populaire. Il n'est pas étonnant qu'à cette époque, à la première phase d'une élaboration religieuse qui se poursuivra durant des siècles, un homme, si distingué qu'il fût, n'ait pas su garder la juste mesure. Et qu'on ne crie pas ici au scandale, comme si nous énoncions à propos du veau d'or quelque hérétique proposition. Cette figure grossière, ainsi du reste que toutes les formes d'idolâtrie indistinctement, ne sont pour la Kabbale que le culte exclusif d'un seul côté de la vérité monothéiste et l'image dressée par Aaron en particulier, l'un des quatre animaux sacrés attelés au chariot d'Ezéchiel, n'est selon le langage des Kabbalistes et du *Midrasch* qu'une représentation partielle de la manière dont Dieu fut contemplé par Israël sur le Sinaï.

Quoi que l'on doive penser de cet épisode du séjour des Hébreux au désert et des influences auxquelles ils ont obéi à ce moment-là, ce qu'il importe de constater, c'est le nombre considérable d'étrangers qui accompagnaient Israël et qui, à n'en pas douter, sont ceux que l'Ecriture désigne entre tous les Egyptiens en parlant de « ceux qui craignaient la parole de l'Eternel ».

§ 2.

L'appellation d'adorateurs de Dieu, d'hommes « qui craignent le Seigneur » se retrouve avec le même sens que celui du Pentateuque dans les autres livres sacrés. Les Psaumes, en deux passages qui célèbrent admirablement à leur façon l'organisation de la religion universelle, ménagent une place à part après Israël, les Lévites, la famille d'Aaron, à ces Gentils qui, sans appartenir au judaïsme, sont convertis au Dieu d'Israël: « Qu'Israël dise... que la maison d'Aaron dise... que ceux qui craignent l'Eternel disent que sa miséricorde dure éternellement (1)! ». « Maison d'Israël... maison d'Aaron... maison de Lévi... et vous qui craignez l'Eternel, bénissez l'Eternel (2)! » Il s'agit bien ici évidemment, non pas des prosélytes de justice, que plus rien ne distinguait des Israélites,

(1) Ps. CXVIII, 2, 4.
(2) Ps. CXXXV, 19, 20.

mais de tous ceux qui adorent Dieu sans affiliation au mosaïsme, de quelque race qu'ils soient et en quelque lieu qu'ils se trouvent, autrement on ne les eût pas qualifiés par ce nom qui exprime si bien la seule chose que la judaïsme exigeait d'eux. Sans que le joug de la Loi mosaïque leur fût aucunement imposé, l'adoration du Dieu unique et véritable leur donnait le droit d'être considérés comme appartenant avec Israël à la véritable religion et comme participant au culte dont la famille d'Aaron célébrait, au nom de tous, les rites extérieurs.

Ibn Ezra commentant ces paroles du psaume XXIIe: « Vous qui craignez l'Eternel, louez-le! Vous tous, postérité de Jacob, glorifiez-le! Tremblez devant Lui, vous tous, race d'Israël! « applique les premiers mots aux Noachides ou Gentils pieux, et cette interprétation est confirmée par le contexte, puisque, lorsqu'Israël dans ce même psaume dit à Dieu: « Je raconterai ton nom à mes frères! » c'est, nous l'avons vu, des autres peuples qu'il s'agit. Raschi donne la même explication de ce passage.

On connaît l'existence indépendante au milieu d'Israël des Récabites dans lesquels il faut voir peut-être les ancêtres des Esséniens. Quel culte professaient-ils? Il y a lieu de douter que ce fût le mosaïsme. Assurément les Esséniens n'en connurent pas d'autre et ils en furent les plus zélés observateurs. Mais si la religion de Moïse avait été celle des Récabites, leurs prédécesseurs, on ne s'expliquerait pas le fameux passage de Jérémie dans lequel Dieu propose comme exemple à Israël la fidélité des Récabites dans l'observation des commandements de Jonadab, fils de Récab. S'ils eussent été Israélites, c'est leur attachement à la loi de Moïse qui serait cité comme modèle.

Indépendamment des Récabites, nous trouvons une autre société de Gentils au milieu d'Israël, les Gabaonites. Ils étaient respectés par les Juifs sans être aucunement astreints à la pratique du mosaïsme, comme le prouve l'engagement que prenaient les anciens de ne leur causer aucun mal et de vivre en paix avec eux, ce qui eût été complètement inutile si, par une parfaite conversion au judaïsme, ils s'étaient fondus dans la société israélite. Bien plus, on leur fait l'honneur de les constituer desservants du Tabernacle d'abord et finalement du Temple, comme l'enseignent les Rabbins. à propos de cette indication du livre de Josué qu'ils furent employés « à couper le bois et à puiser l'eau pour toute l'assemblée [1] ».

[1] Josué, IX, 21.

La supposition d'ailleurs n'a rien d'improbable, si l'on se souvient de ce que dit Isaïe des étrangers auxquels sont assurés « dans la maison de Dieu et entre ses murs un office et un nom préférables à des fils et des filles [1] ». Le prophète, dans ce même passage, parlant de ces Gentils « qui se sont attachés à l'Eternel pour le servir » emploie la même expression que le Pentateuque pour désigner les serviteurs du sanctuaire, prosélytes libres de quelque race qu'ils fussent.

Lorsque Salomon procéda au recensement des étrangers ou noachides qui se trouvaient en Terre Sainte, leur nombre s'éleva à cent cinquante-trois mille six cents et ils furent choisis pour travailler à l'édification du Temple [2]. Ils avaient également une place, quoique plus modeste, dans le chant et la musique sacrée. Tout cela révèle le même esprit qui a inspiré les mesures prises par Moïse relativement à ses prosélytes, celles de Josué touchant les Gabaonites et les promesses d'Isaïe, si nous en avons bien pénétré le sens.

Si nous passons maintenant à l'époque gréco-romaine, la classe de noachides dont nous parlons apparaît plus visiblement encore. Les témoignages abondent et nous aurons à les produire quand il sera question du prosélytisme juif à ce moment-là. Contentons-nous ici d'une seule citation qui vient à l'appui de ce que nous disons au sujet de la légitimité d'un état religieux différent du pur mosaïsme, « Il est clair, écrit M. Havet, que les Juifs et le Judaïsme avaient dans Rome une influence considérable. Depuis longtemps ils s'étaient répandus à travers les pays grecs de l'Asie et de l'Europe. Il y avait partout des Juifs, Juifs d'origine ou par circoncision et autour d'eux des adorateurs de Dieu ou judaïsants qui, sans être circoncis et sans s'astreindre à toutes les pratiques mosaïques, lisaient les Livres Saints et envoyaient au Temple de Jérusalem leur argent et leur hommage [3] ».

Les *proseukes* dont certains critiques font des lieux d'assemblée dans les endroits où il n'existait pas de synagogues proprement dites, ne seraient-elles pas plutôt les synagogues noachides? Peut-être aussi n'étaient-elles point des édifices à part, mais seulement la partie de chaque synagogue juive destinée aux prosélytes de

---

(1) Isaïe, LXI, 5.

(2) II Chroniques, I, 17. 18.

(3) Le Christianisme et ses origines, vol. II, p. 150.

la porte. Il est assez probable en effet que les Israélites en construisant leurs maisons de prière cherchaient plus ou moins à imiter la disposition du Temple de Jérusalem et de même que dans celui-ci toute la partie extérieure était ouverte aux Gentils, de même dans les synagogues on a dû donner une semblable destination au parvis. C'est ainsi que dans les Eglises chrétiennes des premiers siècles une place spéciale, plus près de l'entrée, était réservée aux catéchumènes. Mais chez les chrétiens ce n'était là qu'une situation toute provisoire en attendant le baptême et l'initiation complète aux mystères, tandis que dans le judaïsme cet état religieux des Gentils était parfaitement légal et définitif pour tous ceux qui n'entendaient pas se soumettre entièrement à la loi de Moïse.

§ 3.

C'est donc un fait que dans tout le monde gréco-romain, où l'influence du judaïsme se faisait sentir, un nombre toujours croissant de païens, touchés par la propagande israélite se maintenaient en rapports étroits avec les synagogues; que des groupes, des centres noachides se constituaient où les Gentils, tout en abjurant les anciennes erreurs polythéistes, pratiquaient une religion différente du mosaïsme, mais qui répond exactement à celle que les Docteurs nous décrivent comme la seule religion obligatoire pour les non-juifs, le noachisme.

Les preuves sont si nombreuses qu'elles n'ont pu échapper aux recherches de la critique historique et qu'il a bien fallu reconnaître que les Juifs ne voyaient pas dans leur propre culte la forme de l'unique et véritable religion qui convenait aux païens. « Les Juifs portés au prosélytisme, écrit M. Renan, ont toujours senti que ce qui dans leur religion convient à l'universalité des hommes est le fond monothéiste, que tout le reste, institutions mosaiques, idées messianiques, etc, forme comme un second degré de croyance constituant l'apanage particulier des enfants d'Israël, une sorte d'héritage de famille qui n'est pas transmissible [1] ». Tout est exact dans ce témoignage, sauf ce qui concerne les idées messianiques qui, loin d'être le patrimoine exclusif d'Israël, ont au contraire un caractère essentiellement universel, puisque c'est la préoccupation des destinées religieuses de l'humanité qui en constitue le trait le

[1] St. Paul, p. 46.

plus marquant. Il est vrai que l'éminent écrivain voit, dans ce judaïsme largement ouvert à toutes les âmes de bonne volonté, une conception des esprits avancés, laïques sans science, soustraits, nous dit-il, à l'influence des Docteurs et qui, dans leur désir de convertir le monde, n'insistaient plus, comme ces derniers, sur l'importance de la circoncision et détournaient même les nouveaux convertis de la pratiquer. Mais il nous faut bien opposer un démenti à ce tableau fantaisiste : la vérité en effet est que ces esprits avancés ne sont qu'une création de l'imagination. Au sujet de la loi noachide, il ne pouvait pas y avoir deux manières de penser en Israël, car le judaïsme tout entier s'était élevé de l'exclusivisme confessionnel et national à la notion d'une religion universelle. Si quelque divergence existait alors chez les Juifs, ce devait être précisément le contraire de ce que prétend Renan : les Rabbins, qui faisaient sans cesse de la loi noachide l'objet de leurs discussions théologiques, ne pouvaient se méprendre sur le caractère du mosaïsme au point de le croire jamais obligatoire pour tous les hommes. N'a-t-on pas même été jusqu'à soutenir, ce qui d'ailleurs est excessif, qu'ils étaient plutôt hostiles à la conversion des païens au judaïsme ? C'est la foule seulement qui, moins instruite en général, pouvait être portée à voir dans les institutions mosaïques la seule voie ouverte aux Gentils pour embrasser la vraie religion.

L'histoire des premiers temps du christianisme prouve, nous l'avons déjà vu, que cette dernière supposition n'est pas entièrement dénuée de fondement, car les apôtres qu'on nous représente comme des hommes ignorants, et qui l'étaient dans une large mesure, se sont trouvés fort embarrassés quand il s'est agi de décider ce que l'on devait imposer aux Gentils. Les uns, les plus pieux, sinon les plus au courant de la tradition hébraïque, croyaient qu'il fallait les soumettre au mosaïsme tout entier ; les autres reconnaissaient bien, à la vérité qu'on devait les en dispenser, mais ce n'était point, il faut le remarquer, parce qu'ils voyaient dans le culte mosaïque le statut personnel d'Israël, mais bien parce qu'ils prétendaient que cette religion était abolie pour les Juifs eux-mêmes comme pour la Gentilité.

Pour justifier le reproche d'intransigeance qu'il fait aux Rabbins, Renan cite deux anecdotes qui couraient alors sur le compte de Schammaï. Ce Docteur aurait repoussé deux prosélytes dont l'un ne voulait accepter que la Loi écrite, tandis que l'autre demandait qu'il s'engageât à lui apprendre toute la Loi durant le temps qu'il

se tiendrait sur un seul pied. Mais ces faits, tout authentiques qu'on les suppose, ne nous paraissent avoir aucun rapport avec la question dont il s'agit. Schammaï d'ailleurs n'est que l'un des chefs du pharisaïsme et ce n'est pas lui qui fait autorité dans le judaïsme. Dans des circonstances semblables on sait que le célèbre Hillel tint une conduite toute différente. Les deux Docteurs dans ces cas analogues ne s'occupaient point de la loi noachide. Il ne s'agissait pas pour eux de savoir si, sans embrasser le mosaïsme, le païen pouvait se placer dans une situation religieuse légale; tout le monde était d'accord sur ce point-là. Ce qui les intéressait alors, c'est la position de ceux qui, de leur plein gré, sans être aucunement astreints par le commandement divin, voulaient se soumettre à toutes les charges de la loi mosaïque; c'était une question de procédés à suivre pour leur admission, moins encore, de simple tolérance, de patience, de douceur à employer à leur égard et sur tout cela les tempéraments respectifs des deux Docteurs étaient en désaccord.

L'histoire des deux Juifs qui déterminèrent la conversion de la famille royale d'Adyabène n'est pas plus concluante. Il est vrai que l'un d'eux, Ananée, la détournait de la circoncision et que l'autre, Eléazar, la lui conseillait. Mais ce n'est pas parce que l'un la croyait indispensable, tandis que l'autre ne la jugeait pas nécessaire; c'est uniquement parce que le premier ambitionnait de faire de ses convertis de véritables juifs et que l'autre au contraire se contentait qu'ils devinssent de simples noachides. Cela ne veut pas dire qu'en général les Juifs n'étaient pas flattés de voir les païens se soumettre à leur propre Loi plutôt qu'à celle de Noé; le peuple surtout devait préférer la première forme de conversion. Mais ce qui importe, ce n'est pas le sentiment de Juifs plus ou moins ignorants, c'est la doctrine même du judaïsme qui s'imposait à tous et d'après laquelle tous auraient fini par convenir que le mosaïsme était un degré supérieur d'initiation accessible à tous ceux qui y voulaient prétendre, mais auquel en conscience aucun Gentil n'était tenu de s'élever.

L'illustre critique dont nous citons le témoignage et que nous trouvons sur ce point en contradiction avec lui-même, reconnaît d'ailleurs que « beaucoup de pieux néophytes menaient la vie juive sans s'assujétir au rite qui était censé pour le vulgaire en ouvrir l'accès [1] ». Et il ajoute: « Les Pharisiens n'envisageaient pas

[1] Loc. cit. p. 62.

la Loi comme devant s'appliquer au genre humain tout entier. Ce qui était essentiel à leurs yeux, c'est qu'il y eût toujours une tribu sainte qui l'observât et offrît une réalisation vivante de l'Idéal révélé [1] ». Renan constate ainsi la mise en pratique de cette règle dont nous avons parlé et d'après laquelle chaque Gentil, sans embrasser formellement le judaïsme, avait la faculté tout en restant dans sa religion noachide, d'accomplir un ou plusieurs des préceptes de la Loi, règle dont R. Jonathan dans le Talmud a donné une formule théologique, quand il attribue à chaque précepte pris séparément l'efficacité d'opérer le salut [2].

IV.

Le catholicisme d'Israël.

Il n'est pas inutile sans doute de voir comment, sur des points bien divers de l'horizon intellectuel, d'éminents penseurs ont compris le caractère tout particulariste du mosaïsme et la religion universelle dont il n'est que la forme appropriée aux Israélites.

Spinoza nous dit que les lois que Dieu a dictées à Moïse ne regardent que les Juifs et ne sont obligatoires pour aucun autre peuple : « Je me suis demandé, ajoute-t-il, par quelle raison les Hébreux ont été appelés élus de Dieu. Or m'étant convaincu que cela signifie seulement que Dieu leur avait choisi une certaine contrée de terre où ils pussent vivre commodément et avec sécurité, j'ai appris par là que les lois révélées par Dieu à Moïse ne sont autre chose que le droit particulier de la nation hébraïque ». L'explication que donne le philosophe de l'élection d'Israël paraît à première vue assez singulière, mais au fond nous retrouvons là l'idée biblique et rabbinique que la Palestine appartient d'une façon plus particulière au Dieu d'Israël de même qu'Israël lui-même. Ce qu'il y a de plus remarquable dans ce passage de Spinoza, c'est lorsque s'élevant de la considération du culte spécial des Juifs à la conception du noachisme, il appelle celui-ci la véritable religion universelle ; « Ensuite j'ai voulu savoir, dit-il, si la religion catholique (universelle), je veux dire la loi divine révélée par les prophètes et par les apôtres à tout le genre humain, est différente de celle que nous révèle la lumière naturelle ». Nul doute que la pensée

(1) Loc. cit. p. 87.
(2) *Aboda Zara* 5a.

de Spinoza ne soit ici conforme aux idées que nous nous efforçons d'exposer au lecteur. A côté du mosaïsme qui est le statut national des Israélites, il existe une loi universelle, un catholicisme dont celui des apôtres chrétiens n'a été qu'un essai de réalisation imparfaite.

La philosophie indépendante se rencontre donc avec l'hébraïsme dont Philon de son côté s'est fait, nous l'avons dit, le fidèle interprète quand il enseigne que les lumières de la raison suffiraient pour amener tous les hommes au monothéisme sans qu'ils eussent à passer par le judaïsme, parce que le monothéisme est au fond le véritable judaïsme et les Rabbins ont donné de cette vérité la formule théologique en disant: « Quiconque abjure l'idolâtrie est un véritable juif » ou encore; « Quiconque rejette le polythéisme confesse toute la Loi » (1).

Nul n'a mieux développé cette conception du catholicisme d'Israël que Josèphe qui, lui aussi, a écrit pour les païens. « Le but de tous ses ouvrages est le même, dit Renan; il s'agit de prêcher aux idolâtres le déisme et les préceptes dits noachiques, c'est-à-dire un judaïsme mitigé à leur usage, un judaïsme réduit presque aux proportions de la loi naturelle. On maintenait seulement deux ou trois abstinences qui, aux yeux des Juifs les plus larges, passaient presque pour faire partie de la loi naturelle (2) ». Le même auteur ajoute que ce judaïsme mitigé ne différait du christianisme que par l'importance que celui-ci attribuait au rôle de Jésus et que Josèphe le réduisait « à une sorte de déisme, avouant que la circoncision et les pratiques juives étaient bonnes pour les Juifs de race, que le vrai culte est celui que chacun adopte en toute liberté. « A chaque page, une douce philosophie, sympathique à toute vertu, envisageait les préceptes rituels de la loi comme un devoir pour les seuls Israélites, proclamant hautement que chaque homme juste a la qualité essentielle pour devenir fils d'Abraham (3) ». Mais où l'éminent critique se trompe, c'est lorsqu'il représente ce judaïsme ainsi mis à la portée de tous comme une conception particulière de Josèphe, tandis qu'il n'y a pas là autre chose que la manière dont les Pharisiens et tous ceux qui étaient instruits des traditions hébraïques, envisageaient le noachisme, la religion des Gentils.

(1) R. Nissin in *Aboda Zara* 357a.
(2) Les Evangiles, p. 161.
(3) Ibid. p. 249.

Cette conception du judaïsme se retrouve même chez les Pères de l'Eglise chrétienne. Eusèbe dans sa « Préparation Evangélique » distingue très judicieusement la religion de la législation mosaïque et ne donne à celle-ci d'autorité que sur Israël. Moïse, d'après lui, n'a modifié en rien la tradition des Patriarches en ce qui concerne la doctrine. « Il a pu seulement, dit-il, jeter les bases d'une législation et d'une constitution politique en rapport avec le genre de vie des hommes au milieu desquels il se trouvait ». Ce n'est pas uniquement la doctrine juive que Moïse a laissée inaltérée, mais encore le culte noachide seul obligatoire après lui comme avant lui pour tous ceux qui ne sont pas Israélites et il faudrait ajouter aussi que cette législation particulière qu'il a donnée à Israël et qui ne concerne que lui seul, comprend toutes les observances de la Loi, qui toutes répondent à son caractère sacerdotal.

Enfin, nous trouvons dans l'Ecriture elle-même la preuve que les Gentils ne sont point soumis au mosaïsme et qu'il existe en dehors de celui-ci, pour tous ceux qui ne lui appartiennent pas par la naissance ou l'affiliation volontaire, un état religieux parfaitement légal. Parmi les reproches adressés aux païens, voit-on jamais figurer dans la Bible celui de ne point observer la religion de Moïse, tandis qu'elle les blâme maintes fois pour leur négligence de la loi noachide, comme elle blâme également Israël à tant de reprises pour sa violation de la Thora? La Tradition fait plus encore; elle dresse la liste des préceptes auxquels la Gentilité est soumise. C'est un culte tout à fait à part et qui n'a pas d'autre rapport avec le mosaïsme que celui qui rattache le culte des laïques à la règle sacerdotale. Aussi les Docteurs proclament-ils comme conséquence légitime de cette doctrine vraiment catholique, au seul sens parfaitement légitime du mot, que les justes de toutes les nations ont part au salut éternel.

V.

La controverse entre R. Eliézer et R. Jeoschua.

Sur quelle doctrine traditionnelle les Docteurs de la Synagogue n'ont-ils pas professé des opinions différentes et souvent même contradictoires, tout au moins dans la forme? Il n'est donc pas étonnant que le Talmud nous montre R. Eliézer et R. Jeoschua, qui se séparent ordinairement sur le plus grand nombre des ques-

tions, en désaccord sur celle du salut des Gentils, le premier penchant pour la négative et le second pour l'affirmative ([1]). Mais lors même que le sujet dont s'occupent les deux Rabbins serait le salut du vrai Noachide, ce qui est très discutable, ainsi que nous allons le voir, Maïmonide ([2]) aurait eu mille fois raison en suivant l'opinion de R. Jeoschua, ne fût-ce que par respect pour l'une des règles les plus constantes de l'exégèse talmudique, d'après laquelle la doctrine de ce dernier doit être suivie préférablement à celle de R. Eliézer. Et Maïmonide en agissant ainsi est non seulement d'accord avec la tradition rabbinique, mais il a encore donné par là un exemple qui ne devrait pas être perdu; il a montré que les règles critiques sont applicables aux questions théologiques aussi bien qu'aux questions rituéliques ou juridiques, contrairement à certaines prétentions qui voudraient faire des premières quelque chose d'intangible.

Mais dans la discussion en question s'agit-il du vrai Noachide? Voilà qui n'est rien moins que prouvé. Il est au contraire plus que probable qu'il n'est question ni du noachide ni du prosélyte de la porte, qui n'est autre chose que le noachide, citoyen de la Palestine, encore moins du pieux Gentil dont parle Maïmonide, car aucun de ces noms-là ne figure dans la controverse talmudique. D'ailleurs, puisque, de l'avis unanime des Docteurs, le Gentil n'est point soumis à la loi mosaïque, puisqu'il a sa loi particulière dont personne ne conteste l'existence, il n'est guère admissible qu'il se soit trouvé un rabbin au monde, quel qu'il soit, pour enseigner que le Gentil vivant selon la loi que Dieu lui a tracée n'est pas un juste et ne mérite pas sa récompense, comme on prétend que R. Eliézer l'aurait soutenu.

Mais quel est donc le sujet de la discussion entre les deux Docteurs? Le nom lui-même l'indique, ils parlent des *goïm*, des non-juifs et la controverse roule sur ce verset des Psaumes: « Que les méchants retournent au *Scheol*, toutes les nations (*goïm*) qui oublient Dieu ([3])! » R. Eliézer voit dans ce verset deux sujets différents: les méchants, ce sont pour lui les Israélites impies, et les nations, ce sont tous les Gentils en général. R. Jeoschua au contraire n'y voit qu'un seul sujet et la seconde partie du verset lui paraît expliquer la première. Quels sont les méchants dont parle

([1]) Sanhédrin 105a.

([2]) *De la pénitence* ch. III, et *Des Rois*, ch. IX.

([3]) Psaume XI, 18.

le Psalmiste? Ce sont les peuples qui oublient Dieu. Mais ni pour l'un ni pour l'autre il n'est question du Noachide. R. Eliézer pouvait-il dire que le noachide oublie Dieu, alors qu'il l'adore et observe ses commandements? Et si ce n'est pas de lui qu'il parle, il n'y a aucune raison de croire que l'accord avec son adversaire n'est pas parfait à son sujet. R. Jeoschua ne veut pas que le qualificatif « oublieux de Dieu » s'applique indistinctement à tous les Gentils; il y voit un équivalent du mot *méchants* qui précède et, d'après lui, il s'agit ainsi des mauvais Gentils, infidèles à leur loi, ce qui équivaut à dire qu'il y en a de bons. Comme il est impossible que R. Eliézer ait eu ces derniers en vue à propos de cette condamnation des hommes oublieux de Dieu, il va de soi qu'ils ne forment pas le sujet de la controverse entre les deux Docteurs et que par conséquent R. Jeoschua les met également hors de cause. Celui-ci va même jusqu'à soutenir que les Gentils dont la conduite est coupable, mais qui n'ont point renié Dieu, ou ceux qui, quoique idolâtres, mènent une vie vertueuse, peuvent être sauvés et il est évident qu'à son avis la damnation éternelle n'est encourue que par ceux d'entre eux qui sont à la fois infidèles et prévaricateurs.

Cette tolérance peut paraître excessive; elle n'en est pas moins conforme à la doctrine de R. Méir, d'après laquelle il suffit pour être un prosélyte de la porte, c'est-à-dire un véritable Noachide dans une situation religieuse légale au point de vue juif, d'abjurer l'idolâtrie [1]. La doctrine de R. Jeoschua ajoute simplement à cela, et c'est la seule différence, que le salut s'étend même au Gentil qui, sans renoncer au polythéisme, pratique du moins les autres commandements. R. Eliézer ne semble évidemment pas avoir eu la même largeur de vues, mais nous répétons qu'aucune école dans le judaïsme n'a jamais fait de l'observation de la loi mosaïque une condition de salut pour le Gentil et que, par suite, on n'est nullement fondé à supposer qu'il ait songé, dans cette controverse quelque peu obscure, à condamner plus que son collègue les justes des autres nations.

VI.

Le judaïsme et la religion de l'avenir.

On peut voir par tout ce qui précède combien se sont mépris sur le sens de la doctrine juive les critiques qui ont prétendu que,

[1] Aboda Zara, 64b.

d'après les espérances d'Israël, la loi de Moïse devait gouverner toute l'humanité à l'avènement du libérateur attendu. Un auteur appuie cette affirmation [1] sur ce texte d'Isaïe: « Revets tes habits de fête, Jérusalem, ville sainte, car il n'entrera plus chez toi ni incirconcis, ni impur [2] », mais une simple lecture du contexte suffit pour se convaincre qu'il ne s'agit là que des ennemis armés contre Israël et non pas de l'état religieux des étrangers.

Un passage d'Ezéchiel cité également par le même écrivain contient bien le reproche adressé aux Israélites d'avoir profané le temple en y introduisant des étrangers « incirconcis de cœur et incirconcis de chair [3] », mais que peut-on inférer de là en vérité contre la légitimité d'une religion autre que le culte mosaïque? S'il s'agit bien là des Gentils, et non pas des Juifs incirconcis et apostats ou, pour mieux dire, des prêtres qui se trouvent dans ces conditions, selon l'interprétation d'une partie des commentateurs rabbiniques, c'est évidemment des mauvais Gentils, incirconcis de cœur, et nullement des bons Noachides que parle ici le prophète. Ce texte se rattache tout naturellement à celui dans lequel Isaïe parle des fils d'étrangers remplissant certains offices dans la maison de Dieu et il semble qu'Ezéchiel signale un abus que l'on commettait de son temps, en étendant démesurément les attributions de ces Gentils attachés au service du Temple, et surtout en n'exigeant pas d'eux les qualités morales requises pour le culte divin.

En réalité, ni les Ecritures, ni la tradition rabbinique ne nous montrent un Israël absorbant l'humanité et la soumettant tout entière à la loi mosaïque; c'est un Israël, centre et lien religieux du monde, que nous y découvrons, Israël pour l'humanité. La conversion future des Gentils annoncée par les Prophètes est présentée comme un retour à la Loi, mais la loi générale de tous les hommes et non pas le mosaïsme qui ne concernait que les Juifs seulement. « Tous les rois de la terre te loueront, ô Eternel! s'écrie le psalmiste, en entendant les paroles de ta bouche [4]! » Si les voies de Dieu sont connues sur toute la terre et son salut chez tous les peuples [6], si le Seigneur conduit toutes les nations du monde [5],

---

(1) M. Coen, Les Déicides

(2) Isaïe, LII, 1.

(3) Ezéchiel, XLIV, 7.

(4) Psaume CXXX, 4.

(5) Ps. LXVII, 3.

(6) Ibid. verset 5.

n'est-ce pas de l'aspect spécial de la loi divine destiné à tout le genre humain que l'écrivain sacré entend parler?

De nos jours, M. Salvador a signalé dans ses ouvrages le côté universel du judaïsme; il s'est efforcé de relever les éléments que celui-ci contient, pour la religion de l'avenir, d'un culte laïque de l'humanité. Cependant son œuvre offre plus d'une lacune que le présent travail a pour but de combler. L'auteur retrouve bien dans l'hébraïsme les matériaux qui serviront à l'édification du temple futur du genre humain, mais il ne semble pas se douter que le judaïsme a toujours eu conscience de les posséder et c'est cette possession consciente que nous tâchons de mettre en lumière. La religion telle que la conçoit M. Salvador, n'a et ne peut avoir qu'une origine humaine; elle ne saurait donc prétendre devenir universelle. En outre, c'est l'unité qui préoccupe exclusivement l'esprit de M. Salvador; le double aspect de la loi divine, d'un côté la loi laïque pour tous les hommes, de l'autre la règle sacerdotale pour Israël, lui échappe entièrement.

Nous avons suffisamment démontré que la religion des Gentils ne peut être le mosaïsme et puisque pour prouver qu'ils ont une loi particulière nous avons eu recours aux Livres sacrés où nous voyons, avant comme après l'avènement de Moïse, les peuples soumis à une règle d'après laquelle la Providence divine les gouverne, il faut bien convenir que c'est là l'unique loi imposée à tous ceux qui ne sont pas Israélites. Ajoutons que c'est sous cette loi que les Gentils ont vécu au milieu des Israélites, aussi bien dans le désert que plus tard en Palestine, et cela nous amène à rechercher maintenant le rapport qui existe entre elle et celle d'Israël.

Chapitre Troisième

LES DEUX ASPECTS DE LA LOI UNIVERSELLE

RAPPORTS ET CENTRE DES DEUX CULTES

I.

Israël et la pluralité des cultes.

§ 1.

C'est dans cette Loi mosaïque, la plus particulariste qui soit au monde, nous dit-on, que nous allons rechercher les traces de la religion universelle. Et qu'on le remarque bien: quand nous parlons de les trouver dans le contenu même du mosaïsme, nous ne faisons pas allusion aux passages des Ecritures qui concernent directement les Gentils, sans offrir toutefois de rapport avec la loi religieuse d'Israël; c'est de cette loi elle-même, envisagée comme statut particulier des juifs, que nous prétendons tirer les preuves d'universalisme. Mais il importe de préciser auparavant la relation qui, existe entre les deux aspects de la Loi, le mosaïsme et le noachisme, et qui au point de vue juif les rend également légitimes et sacrés.

Lorsque nous avons traité la question des *sarim*, anges, génies, qui, sous la haute direction de l'Unité suprême, président selon l'hébraïsme aux destinées et au gouvernement de chaque nation, nous avons laissé entrevoir que, d'après cette doctrine, le judaïsme reconnaît dans tous les peuples, y compris Israël, des variétés de culte déterminées par les conditions spéciales de races, de climats, de tempéraments nationaux, si bien que le mosaïsme devient ainsi tout naturellement la religion des Israélites et de la Palestine seu-

lement. Cette diversité de formes religieuses, qui n'altère d'ailleurs en rien l'identité des principes communs et qui a sa raison d'être dans la nature elle-même, est représentée par les sarim; en eux s'harmonisent la nature et la révélation, la loi cosmique et la loi sociale. Or si l'on admet ainsi qu'à chaque variété, physique, ethnique, doit correspondre une forme religieuse particulière, il faut bien admettre également que ces différences, qui existent simultanément chez les diverses races, doivent se vérifier pareillement d'une époque à une autre, à la suite des modifications que le temps entraîne inévitablement dans les conditions générales du monde. Telle est l'idée que les Rabbins ont exprimé quand ils ont dit que les préceptes seront abolis à l'avenir (1) et qu'une nouvelle loi sera proclamée. C'est seulement faute d'avoir compris le sens profond de ces propositions que l'on a cru pouvoir les opposer au dogme hébraïque de l'immutabilité de la Thora. En réalité, elles signifient que, bien que la loi demeure toujours la même, ses applications varient nécessairement selon les changements que subit le sujet (2).

Symmaque a un mot qui traduit admirablement la doctrine juive sur la nécessité des diverses formes religieuses. Après avoir dit qu'il est juste de supposer que tout le genre humain n'adore en définitive qu'un seul et même Etre, il se demande pourquoi il existe alors tant de cultes différents? « C'est, dit-il, que le mystère est si grand qu'il est impossible d'y parvenir par un seul chemin (3) ». On ne saurait rien écrire de plus vrai ni de plus profond. Themistius sous une forme plus légère exprime la même vérité: « Il semble que le Seigneur et suprême gouverneur de ce monde se complaise dans la diversité des religions. C'est sa volonté que le Syrien adore d'une certaine manière, le Grec d'une autre et l'Egyptien différemment encore ». Aussi est-ce à tort que Warburton a vu là une formule caractéristique du polythéisme. Il n'en est rien; le monothéisme au contraire ne peut devenir universel qu'à cette condition: unité dans la diversité et diversité dans l'unité.

Cette variété de formes d'ailleurs, indépendamment de l'unité suprême à laquelle elle est subordonnée, constitue elle-même la religion universelle dans son ensemble; car ce n'est pas là une

(1) R. Obadia et T. Jom Tob. dans Mishna, *Kilaim*, IX, 4; M. Accohen, *Jad Malhachi*, § 437.

(2) Voir le Commentaire de R. D. Kimchi sur Jérémie XXXI, 31 et suivants.

(3) Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum.

variété arbitraire et accidentelle, mais quelque chose de nécessaire et d'organique, qui a ses racines dans les profondeurs de la nature. L'unité religieuse ne pourrait par conséquent être complètement représentée sans le concours de tous ces aspects divers qui, envisagés séparément, semblent réciproquement s'exclure.

Mais si le principe est justifié en lui-même, ce n'est pas, nous objectera-t-on, la dualité qu'il entraîne, loi mosaïque et loi noachide comme nous le prétendons, mais bien autant de lois différentes qu'il y a de variétés ethniques. Cependant si l'on ne perd pas de vue que dans le système que nous exposons le mosaïsme est la règle sacerdotale d'Israël comme le noachisme est la règle de l'humanité, on comprend que c'est dans ce second aspect de la loi divine que doit se rencontrer la pluralité. Le sacerdoce, en effet, est le lien qui unit le fini à l'infini, la terre au ciel, l'humanité à l'ensemble de l'immense univers et sa règle particulière, qui est l'expression de ce rapport transcendant, diffère de toutes les autres et représente à elle seule l'une des faces de la Loi. Les diverses formes religieuses au contraire, qui correspondent aux différences de races et de nationalités, rentrent toutes sous la loi noachide dont elles constituent les variétés spécifiques et elles se trouvent toutes ensemble dans la même situation vis-à-vis de la règle sacerdotale d'Israël. Ainsi s'explique la coexistence des deux lois: la première, dans son unité, exprime le rapport de l'humanité entière avec l'univers; l'autre, dans sa pluralité nécessaire, a un rôle qui commence et finit sur cette terre et elle ne cesse de se modifier selon les races, les lieux et les époques. C'est ce qu'exprime à sa manière un philosophe contemporain, Cantoni, quand il nous montre, d'un côté, des lois constantes et universelles, de l'autre, des lois partielles et changeantes, et la persistance des premières à travers les transformations des secondes, « car, dit-il, c'est du fond même de la nature humaine que jaillit non seulement ce qu'il y a d'immuable, mais encore ce qu'il y a de variable et la loi même du changement [1] ».

Un autre écrivain traduit exactement, sans s'en douter, la pensée hébraïque, quand il nous dit « qu'il y a une religion naturelle, patrimoine du genre humain — c'est ce que nous appelons

---

[1] Nouvelle anthologie, Juin 1869, p. 277.

la loi noachide — mais que toutes les religions ont quelque chose de bon et que la variété des cultes forme une harmonie et concourt à la beauté du monde moral [1] ».

§ 2.

Mendelssohn distingue entre les lois mosaïques écrites dans le Pentateuque et les vérités éternelles émanant de la raison humaine. Celles-ci, d'après lui, n'ont pas besoin d'être confirmées par des prodiges parce qu'elles ont un principe rationnel et ainsi elles ne rentrent pas dans le cadre spécial de la révélation israélite. Il reconnaît donc, et c'est pourquoi nous citons ici son témoignage, le double aspect de la loi divine, bien qu'il soit fort discutable de faire du code mosaïque l'objet spécial de la Révélation, à l'exclusion des vérités éternelles qui découleraient uniquement de la raison.

L'examen le plus superficiel suffit pour constater en effet dans cette loi spéciale d'Israël un ensemble imposant de lois rationnelles et universelles. On ne voit pas d'ailleurs pourquoi la Révélation divine s'occuperait de simples règles d'équité naturelle et se tairait sur des vérités plus importantes qui, nous dit-on, relèvent de la raison humaine. Le précepte de respecter la vie et la propriété du prochain serait-il moins rationnel par exemple que le dogme de l'immortalité de l'âme?

Mais, objecte Mendelssohn, si les vérités éternelles faisaient elles aussi partie de la révélation mosaïque, comment justifier la Providence divine du reproche d'avoir laissé ignorer ces mêmes vérités à toutes les générations précédentes? Cet argument peut se retourner contre son auteur, car il admet bien, lui aussi, dans le code mosaïque des lois de morale rationnelle, or si elles étaient déjà connues, on ne s'explique pas pourquoi le Pentateuque en fait un objet de législation, alors qu'il négligerait les vérités dogmatiques sous le prétexte que celles-ci n'avaient pas besoin d'être révélées, et si au contraire elles étaient inconnues auparavant, peut-on admettre que Dieu ne les ait pas enseignées plus tôt ou les ait du moins privées de cette sanction qui, tant de siècles après a été jugée necessaire?

Toutes ces difficultés disparaissent lorsqu'on se rend mieux compte des relations qui existent entre les deux lois. Les vérités

---

[1] Marsile Ficin.

éternelles, pratiques aussi bien que spéculatives, sont antérieures, comme loi noachide universelle, à la révélation de Moïse. Cela ne veut pas dire toutefois qu'elles ne font point partie de cette dernière et qu'elles n'y sont pas enseignées, bien que ce ne soit pas, comme pour le reste de la Thora, à titre de patrimoine exclusif pour les Israélites, car la loi noachide se retrouve tout entière dans la loi mosaïque, tandis que celle-ci au contraire est indépendante de celle-là. C'est pourquoi les Rabbins, interprètes de la tradition hébraïque, professent qu'il n'y a rien qui soit défendu au Noachide et permis au Juif; ils vont même jusqu'à dire que « toute ordonnance qui a été prescrite aux fils de Noé et n'a pas été réitérée au Sinaï est en réalité imposée aux Israélites et non aux fils de Noé (1) », tellement leur esprit se refuse à admettre qu'il puisse exister pour les Noachides quelque devoir qui ne serait point en même temps une obligation pour Israël.

Toujours est-il que pour Mendelssohn, comme pour nous, il y a dans le contenu de la loi mosaïque toute une partie étrangère au noachisme et qui ne concerne que les Israélites seulement, la législation, le rituel, tout le culte extérieur proprement dit, mais on y trouve d'autre part des choses communes aux deux lois, les vertus naturelles et les dogmes rationnels. Cette dualité ainsi reconnue, même par ceux qui se font de l'hébraïsme une conception différente de la nôtre, nous demandons s'il ne serait pas juste de la ramener à la distinction que nous établissons plus haut entre les lois constantes et universelles et les lois partielles et transitoires? Il est évident que s'il y a quelque chose de général et de permanent, ce sont plutôt les rapports de l'homme avec l'univers et l'infini que ceux qu'il a avec la terre qu'il habite, puisque celle-ci avec tout ce qui s'y rattache représente, vis-à-vis de l'ensemble de l'univers, ce que les latitudes, les races, les époques différentes représentent ici-bas vis-à-vis de la terre elle-même. Tout se résume, au point de vue philosophique, dans une double loi: le rationnel et le suprarationnel, le connaissable et l'inconnaissable, l'intelligible et le surintelligible. C'est le premier de ces deux aspects que nous trouvons dans la loi noachide; c'est au second au contraire que correspond la Thora israélite.

Il n'est aucun philosophe digne de ce nom qui n'admette sous une forme ou sous une autre cette distinction entre ce qui est

---

(1) Sanhédrin 59a.

connu et ce qui ne l'est pas encore, parce que l'esprit humain le découvrira plus tard, ou ne le sera jamais, parce que la connaissance en est réservée à des intelligences supérieures à celles de l'homme. Or la réalité, qu'elle soit connue ou non, n'est pas moins la réalité et ne laisse pas d'avoir sa valeur et de s'imposer à nous. Mais comment nous comporter envers elle, si nous ne la connaissons point? Puisque ce ne peut être sous la forme de la connaissance, il est clair que ce doit être sous celle de l'obéissance à l'Esprit infini qui la connaît et qui, grâce à l'intelligence qu'il en a, nous suggère les règles pratiques de conduite à son égard. Ce sont ces règles qui doivent diriger nos rapports avec les réalités supérieures. De même que l'instinct supplée dans l'animal à son défaut de connaissance, notre obéissance rationnelle et religieuse nous tient lieu de celle-ci en face des mystères qui nous échappent. C'est ainsi que se justifie aux yeux de la raison tout cet aspect particulier de la loi divine qui constitue la règle sacerdotale d'Israël.

II.

L'idée de religion universelle chez les Romains.

Israël croit donc que tout le contenu moral de sa propre loi se retrouve, à côté du mosaïsme, dans une autre loi qu'il dit destinée au genre humain tout entier. Une institution particulière, aux formes rigoureusement ethniques, se trouve posséder de la sorte non pas seulement la conception théorique, mais les règles mêmes d'organisation de la religion la plus universelle que l'on puisse imaginer; bien plus, elle paraît avoir pour mission spéciale la conservation et la propagation de cette même religion. C'est là un phénomène absolument unique dans l'histoire.

Locke prétend, il est vrai, que quelque chose d'approchant aurait existé chez les Romains. A l'entendre, il y aurait eu à Rome une si parfaite harmonie entre les institutions civiles et la religion que la société ne courait pas le risque d'être déchirée par des schismes et qu'elle restait ouverte à tous les cultes. Elle pouvait donc accueillir dans son sein les peuples conquis avec toutes leurs divinités et il aurait suffi pour cela que Numa, reconnaissant la nécessité d'une religion nationale inséparable de l'Etat, comprît en même temps l'obligation de réduire les dogmes de cette religion d'Etat à un très petit nombre d'articles de foi assez simples pour

n'être pas susceptibles de subtiles interprétations ni de fâcheuses divergences et d'un caractère assez général pour qu'ils ne pussent choquer les croyances d'aucune personne honnête et religieuse. Le *credo* de cette religion se résumait en ces deux propositions: C'est des dieux que tout bien descend, et pour mériter ces biens, on doit honorer les dieux surtout en se maintenant innocent, bon et juste.

Dans une telle religion, ce qui prédomine, d'après Locke, c'est la liberté de conscience. En admettant qu'elle fût aussi réelle qu'il le prétend, il n'est pas douteux que l'idéal romain ne comportait pas autre chose que la coexistence pacifique et toute politique de religions différentes et même hostiles, s'accordant cependant sur certains principes généraux, mais qui au lieu de constituer une religion véritable comme la loi noachide, n'était en somme qu'un produit imaginaire de tous les cultes ou, pour mieux dire, une condition d'existence dont aucun d'eux ne pouvait se passer. En tout cas une semblable conception ne s'étendait point au-delà des frontières et ce n'est nullement des destinées religieuses du genre humain que l'on se préoccupait, mais uniquement de la paix et de la prospérité de l'Empire.

Est-il vrai cependant que la religion romaine se trouvait ouverte à tous les cultes et qu'elle accueillait sans danger pour les croyances nationales tous les dieux des peuples conquis? Il n'y a là qu'une apparence de vérité et seulement pour les derniers temps de l'Empire, alors que dans chaque sujet on voyait un Romain et par conséquent dans chaque culte une des religions nationales. Mais en réalité ce faux simulacre d'universalisme est dû à une toute autre cause qu'au caractère intrinsèque et originel de l'institution romaine. Celle-ci, loin d'être sympathique à ce mélange de cultes, s'y opposait de toutes ses forces, comme le prouvent l'attitude des vrais Romains, leur résistance et leurs protestations contre les premières tentatives de ce genre de la part des Empereurs, surtout de ceux qui étaient d'origine étrangère. Ce n'est que plus tard et à contre-cœur que Rome accorda l'hospitalité aux autres religions et ce changement est peut-être dû à l'action du judaïsme lui-même; c'est la propagation de ses doctrines universalistes qui a pu provoquer de la part du paganisme cet effort suprême pour opposer de son côté une religion cosmopolite à celle qui venait de l'Orient. N'a-t-on pas remarqué des tendances analogues dans la philosophie alexandrine désireuse de réhabiliter le paganisme

et n'existe-t-il pas des preuves nombreuses que le christianisme, cette autre forme de l'hébraïsme, a éveillé dans la religion païenne le besoin de contrebalancer son influence par des principes et des exemples de saints personnages capables de lutter avec ceux que les chrétiens proposaient à la foi et à la vénération publiques?

L'institution de Numa est si peu la cause de la tolérance romaine que Locke lui-même reconnaît que l'intention du législateur était de fonder une religion nationale inséparable de l'Etat. Il y a donc là quelque chose de tout à fait différent de la loi noachide qui n'a précisément rien d'ethnique, de judaïque. En quoi pouvait donc consister cette religion universelle que Rome, au dire de de Locke, aurait connue? Les grands principes généraux que l'on peut découvrir vers la fin de l'Empire, en admettant qu'ils fussent entrés comme tels dans la conscience romaine, ne formaient pas, nous l'avons dit, un culte distinct, mais simplement un caractère commun à tous les cultes politiquement rapprochés. D'autre part, ce serait un anachronisme que d'attribuer à Numa ce synchrétisme religieux que la nécessité fit établir plus tard et contre lequel s'élevèrent d'abord tous les vrais Romains; son aspect essentiellement cosmopolite répugne à la destination exclusivement nationale qu'eut à l'origine la religion de Numa et les protestations qu'il souleva démontrent bien qu'il n'avait rien de foncièrement romain.

III.

Choix de Jérusalem comme centre religieux du monde.

§ 1.

Il reste donc établi que la présence d'une loi universelle, au sein de l'hébraïsme, est un phénomène religieux unique dans l'histoire et qu'aucune autre nation n'a reconnu, comme Israël, l'existence légale d'une classe de citoyens parfaitement en règle avec la religion officielle sans être cependant nullement soumis à ses ordonnances. Mais les lois mosaïques elles-mêmes, qui ne concernent ainsi que les seuls Israélites, portent-elles également l'empreinte de cet esprit universel que nous attribuons à l'hébraïsme en général? Voilà ce qu'il importe de rechercher maintenant.

Avant d'étudier en détail le culte juif, examinons tout d'abord le siège de ce culte, Jérusalem, et voyons ce que cette ville a été

avant de devenir la capitale d'Israël et ce qu'elle fut ensuite après la constitution du royaume. Ce qui s'applique à la ville sainte en particulier peut parfaitement se généraliser et s'étendre ainsi à la Palestine tout entière représentée par son centre politique et religieux. Il est clair par exemple que la position centrale attribuée à Jérusalem dans le monde et la signification qu'on lui donne au point de vue religieux conviennent également à toute la patrie israélite. Les Rabbins, à propos des trente et un rois qui se partageaient la Palestine au temps de Josué, nous disent que c'étaient là de puissants monarques dominant sur de vastes contrées de l'Asie, mais que les plus grands rois de la terre ne croient pas avoir assez fait pour leur gloire tant qu'ils ne se sont pas rendus possesseurs de quelques arpents de terrain dans la métropole juive. C'est ainsi que de nos jours encore nous voyons les grandes puissances représentant les religions bibliques, catholiques, protestantes et musulmanes, s'efforcer de se ménager une influence dans les Lieux saints, tellement les Docteurs avaient eu une exacte intuition des destinées futures de Jérusalem!

C'est pareillement à Jérusalem et à la Palestine que s'applique la paraphrase rabbinique sur ces paroles de Moïse: « C'est un pays dont l'Eternel, ton Dieu, prend soin et sur lequel l'Eternel, ton Dieu, a continuellement les yeux [1] ». Est-ce à dire, demandent les commentateurs, que Dieu ne s'occupe que de ce seul coin de terre? Non, répondent-ils, c'est que grâce au soin spécial qu'il prend de la Terre Sainte, Dieu exerce sa providence envers tous les autres pays. L'idée éminemment universaliste que le texte en apparence si exclusif du Pentateuque suggère aux Docteurs caractérise admirablement, à notre avis, le véritable esprit du judaïsme. Et nous ne croyons pas nous tromper en affirmant que cette idée d'un pays, qui n'est nullement privilégié au mépris des autres, mais qui se trouve choisi au contraire comme un moyen de grâce, de bénédiction pour le monde entier, est la pensée dominante de toute la Loi, écrite et orale, en commençant par Abraham en qui doivent être bénies toutes les races, pour finir par le Messie qui apportera, en même temps que la délivrance à Israël, la connaissance de la vérité à tous les peuples.

Dans le choix qu'Israël a fait de Jérusalem comme capitale, il faut assurément distinguer l'histoire de la simple légende, bien

[1] Deutéronome, XI, 12.

que celle-ci soit loin d'être dépourvue de valeur au point de vue de l'idée universaliste, puisqu'elle prouve au contraire que l'esprit juif s'est ingénié à construire tout un passé merveilleux dans lequel il pouvait retrouver les éléments de ses aspirations. Il y a tout d'abord un fait qui frappe par son importance autant que par sa singularité; c'est que, dans tout le Pentateuque, on ne rencontre aucune mention explicite de Jérusalem comme siège futur du sanctuaire. Ce siège est simplement indiqué d'une manière générale comme « le lieu que l'Eternel choisira [1] ». Mais ces mots prouvent déjà que le choix de ce lieu n'est pas indifférent, puisqu'il n'est pas abandonné au hasard ou à la volonté des hommes, mais confié à l'élection divine, les dispositions humaines devant du moins rentrer dans les vues providentielles comme il arrive si fréquemment dans les récits de la Bible.

Le texte sacré ne semble-t-il pas prouver cependant qu'on ignorait ou que l'on méconnaissait l'histoire de Jérusalem et les titres que cette ville pouvait posséder pour devenir le centre religieux d'Israël? Il n'en est rien, car en dehors même de toute inspiration prophétique, il était naturel de prévoir que durant toute la période fort longue de la conquête, le siège du culte national ne pouvait être établi à Jérusalem, mais bien dans les localités que les circonstances devaient désigner tour à tour. L'écrivain sacré devait donc nécessairement employer une expression qui consacrât plus tard la légitimité du culte dans la capitale définitive d'Israël, en même temps qu'elle sauvegardait la vénération due aux lieux où le tabernacle devait être provisoirement dressé. C'est là, croyons-nous, une raison assez plausible du silence observé par Moïse sur les destinées futures de Jérusalem. Maïmonide en signale encore quelques autres dont la meilleure est qu'il importait d'éviter tout ce qui pouvait être un prétexte à jalousie entre les tribus d'Israël à une époque où il devenait plus que jamais nécessaire de maintenir entre elles la bonne harmonie.

Mais le silence de la part de Moïse est-il complet et les Juifs étaient-ils dans l'ignorance totale de l'avenir religieux de Jérusalem? Cela est inadmissible, car dans cette hypothèse les faits, les allusions qui, dans le Pentateuque, font présager l'élection de la ville sainte resteraient sans aucune explication. Il est plus vraisemblable de supposer que la tradition avait déjà désigné Jérusalem comme la

---

[1] Deuter. XII, 5. 11. 14.

ville la plus digne de ce choix éminent et que Moïse avait donné des instructions en ce sens à ses plus intimes confidents, comme il y a tout lieu de croire qu'il le fit pour beaucoup d'autres questions. C'est ainsi que nous lisons dans l'Exode après la victoire remportée à Rephidim sur Amalek. « Ecris cela dans le livre pour que le souvenir s'en conserve et confie à l'oreille de Josué que j'effacerai la mémoire d'Amalek de dessous les cieux (1) ». Ecrire dans le livre et confier à l'oreille de Josué semblent deux choses parfaitement distinctes. Ce qui devait être écrit dans le livre, c'était soit le récit des événements, soit même le sort réservé à Amalek, mais les prescriptions à ce sujet devaient faire l'objet d'un enseignement particulier réservé naturellement à celui à qui l'exécution du décret divin allait être confiée. Ainsi faut-il entendre selon toute probabilité les paroles relatives au « lieu que l'Eternel choisira ».

Ne voyons-nous pas d'ailleurs que la Bible observe le même silence à propos de la Terre sainte en général dans les promesses faites à Abraham? « Va, lui dit le Seigneur dans le pays que je te montrerai ». Et Abraham se dirige aussitôt vers Canaan, bien que dans l'ordre qu'il reçoit de Dieu, tel du moins que le rapporte l'Ecriture, aucune mention expresse ne soit faite de cette contrée. Le même fait se reproduit au moment du sacrifice que Dieu demande au patriarche pour le mettre à l'épreuve. « Prends ton fils, dit le texte, va-t-en au pays de Moria, et offre-le en holocauste sur l'une des montagnes que je te dirai (2) ». Cependant Abraham, sans recevoir apparemment aucune autre instruction, reconnaît de loin la montagne sur laquelle il doit conduire Isaac. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner de voir Salomon, dans sa magnifique prière, parler de Jérusalem dans le passé, de la même manière que le Pentateuque lorsqu'il est question du lieu mystérieux destiné à devenir le siège du culte divin, comme si le choix de cette ville avait été arrêté de tout temps.

Mais ce qui est plus remarquable encore et confirme nos prévisions, c'est que dans les livres de Moïse eux-mêmes la secrète désignation de Jérusalem et du Temple n'est pas toujours au futur. N'est-on pas frappé par ces paroles du Cantique de l'Exode: « Tu les améneras et tu les établiras sur la montagne de ton héritage, au lieu que tu as préparé pour ta demeure, ô Eternel! au sanctuaire

(1) Exode, XVII, 18.
(2) Genèse XXII, 2.

que tes mains ont fondé [1] »? Si l'on objecte qu'il faut voir là une image poétique, nous rappellerons cet autre passage du même livre: « Voici, j'envoie un ange devant toi, pour te protéger en chemin, et pour te faire arriver au lieu que j'ai préparé [2] ».

Ce n'est donc nullement le hasard ou un choix arbitraire qui a présidé à l'élection de Jérusalem comme centre religieux; c'est la volonté divine intervenant directement quand cela devint nécessaire, ou bien une ancienne tradition qui, d'avance, consacrait ce choix.

§ 2.

Si l'on cherche vainement dans le Pentateuque une mention explicite de Jérusalem comme future capitale, tout démontre cependant, à notre avis, que cette ville était destinée depuis longtemps dans la pensée des anciens Hébreux à jouer ce rôle grandiose.

Elle nous est décrite en effet comme le siège du culte du vrai Dieu, debout, avant l'apparition d'Israël, au milieu des ruines morales et religieuses que le paganisme avait accumulées de toutes parts. Les Juifs croyaient que leur personnage le plus illustre avant Moïse, leur premier ancêtre et le père des fidèles, Abraham, avait reconnu la légitimité du culte célébré à Jérusalem et lui avait rendu hommage en honorant la personne de son grand prêtre et en invoquant Dieu avec celui-ci sous le nom même dont on se servait en ce lieu, celui d'*El Elion*, Dieu très-haut, titre qui était si bien attaché à ce culte antique qu'on ne le voit plus employé dans aucun autre endroit du Pentateuque. Ils croyaient également que ce grand prêtre était de leur race et, selon les Rabbins, Sem lui-même, ce qui prouverait que la Terre sainte appartenait primitivement aux Sémites, que les Cananéens y étaient par conséquent des intrus et que l'élection d'Israël n'est que l'élection même des Sémites et son prolongement, ou si l'on veut, une différenciation dans un même groupe à la façon dont procèdent toutes les évolutions soit physiques, soit morales. Renan, en parlant des anciens habitants de la Palestine, reconnaît qu'Abraham, lorsqu'il y pénétra, ne se trouva pas le premier de sa race, puisqu'il y rencontra un chef sémite et monothéiste comme lui, Melchisédek, avec lequel il fit alliance.

---

[1] Exode, xx, 17.
[2] Exode, xxiii, 20.

Quoi qu'il en soit de cette question, il est certain que l'Ecriture nous présente Jérusalem appartenant encore aux Gentils comme siège du culte véritable. Loin de supporter à contre-cœur cette donnée biblique peu faite pour flatter l'amour-propre israélite, comme ce serait le cas si la tradition était un produit de leur temps, les Rabbins qui s'en font les interprètes renchérissent au contraire avec une pieuse et incroyable hardiesse sur la sainteté de la Jérusalem des Gentils et sur la connaissance que ceux-ci avaient de ses glorieuses destinées. « Salem, dit Nahmanide dans un remarquable passage, c'est Jérusalem. Car il est écrit: Son tabernacle était à Salem, et son roi est appelé même au temps de Josué Adoni Tsédek, car dès cette époque les Gentils savaient que ce lieu était le plus auguste de tous, qu'il se trouvait au centre de la terre habitée et la tradition leur avait appris qu'il correspond ici-bas au Temple céleste où réside la majesté divine appelée Tsédek (1) ». Mais quelle est la preuve, dira-t-on, que Salem n'est autre que Jérusalem? Elle est dans le nom lui-même, car l'orthographe de ce dernier mot exigerait que l'on prononçât précisément Jérusalem et non pas Jeruschalaïm comme le veut l'usage établi. Quant au premier élément, Jéru, ajouté au nom de Salem, il est aisé d'y reconnaître le nom qu'Abraham donna au lieu du sacrifice mémorable d'Isaac: « Abraham donna à ce lieu le nom de *Avaya-Jiré* (l'Eternel pourvoira) (2) ».

Ainsi, d'après l'étymologie proposée par les Rabbins, on retrouve dans Jérusalem le Jiré d'Abraham et le Salem de Melchisédek et de ce double élément, l'un appartient à la Gentilité et l'autre à Israël. Dans cette coopération d'Israël et de l'humanité, l'idée d'une religion universelle, dont la ville sainte doit être le siège, apparaît déjà d'une manière admirable. « Abraham, disent les Docteurs qui insistent sur ce point avec complaisance, a appelé cette ville Jiré, et Sem, le fils de Noé, l'a nommée Salem. Le Saint, béni soit-Il, a dit: Je l'appellerai des noms qu'ils lui ont donnés tous les deux, c'est-à-dire Jiré-Salem » (3).

Nous devons signaler, pour les lecteurs qui ne sont pas familiarisés avec la langue hébraïque, que la prononciation du nom de Jérusalem dans le texte sacré, Jeruschalaïm, est celle du duel, bien

---

(1) Nahmanide, Section *Lech lecha.*

(2) Genèse, XXII, 14.

(3) *Bereschit Rabba,* 36.

que l'orthographe soit celle du singulier. Dans certains autres noms de localités dont la forme écrite est du moins plus conforme à la prononciation comme Kirjathaïm [1], Mahanaïm [2], le duel grammatical répond à une dualité historique. S'il en est de même pour Jérusalem, nous demandons à quelle dualité ce nom correspond à son tour. Peut-être la question historique est-elle insoluble en ce qui concerne la ville sainte, mais la raison religieuse qui résulte du double élément, gentil et juif, entrant dans la composition de son nom, garde toute sa valeur et sa haute portée.

Ce qu'il y a de certain, c'est que le nom du roi de Jérusalem au temps de Josué était Adoni-Tsédek qui n'est autre que le nom du pontife Melchisédek, roi de Salem, sauf la substitution d'Adon à Mélek, au fond synonymes. Or, nous savons par Isaïe que le nom futur du Messie sera Adonaï-Tsidkénou, ou même encore simplement Tsidkénou (notre justice), soit Tsédek avec l'addition du pronom. Ce texte, rapproché d'un autre passage où il est prédit que Jérusalem sera appelée la cité juste, achève de nous persuader que ses rois, depuis Melchisédek jusqu'au Messie, prennent un titre que renfermait le nom de la ville elle-même, Tsédek (justice). Ne voyons-nous pas d'ailleurs le prophète Jérémie appeler Jérusalem de ce même nom qu'Isaïe annonce pour son roi à venir: « Voici comment on l'appellera: Adonaï-Tsidkénou (l'Eternel, notre justice) [3] »? Ce nom de Tsédek apparaît donc comme une sorte de titre dynastique pour tous les rois de Jérusalem, précisément comme Pharaon en Egypte et Abimélek chez les Philistins, et cela au temps d'Abraham comme à l'époque de David.

L'identité de Salem et de Jérusalem ressort également de déclarations presque formelles de l'Ecriture. Ainsi nous lisons au psaume LXXVI: « Dieu est connu en Juda, son nom est grand en Israël; son tabernacle est à Salem et sa demeure à Sion ». Le parallélisme hébraïque identifie évidemment ici ces deux derniers noms. Ailleurs il est dit à propos de l'exil de Juda: « Juda est emmené captif tout entier, Selomim est emmenée captive [4] ». Selomim, mot qui dérive de Salem ou Salom (la pacifique, la paix), ne peut désigner autre chose que Jérusalem et ce pluriel rappelle à n'en pas douter le duel de la prononciation usuelle, Jeruschalaïm.

---

(1) Genèse, XIV, 5.
(2) Ibid. XXXII, 2.
(3) Jérémie, XXXIII, 16.
(4) Jérémie XIII, 19.

Comparons enfin le nom de l'épouse du Cantique, Sulamit, avec celui de l'époux, Salomon (Selomo). On sait l'explication que l'Ecriture donne du nom du fils de David: « Il te naîtra un fils, qui sera un homme de repos, et à qui je donnerai du repos en le délivrant de tous ses ennemis, car Salomon sera son nom, et je ferai venir sur Israël la paix et la tranquillité pendant sa vie [1] ». N'est-il pas naturel de supposer que l'on a voulu exprimer la même idée par le nom de Sulamit donné à l'épouse du Cantique et qui se rapporte évidemment à Jérusalem? Tsédek et Salom, la justice et la paix, sont deux mots et deux choses qui s'associent volontiers dans le langage de la Bible: « La justice et la paix s'embrassent » dit le Psalmiste [2].

Puisque Salem et Jérusalem ne sont qu'une seule et même ville, il est impossible que les Israélites, sachant que le culte du vrai Dieu s'y était perpétué avant l'apparition d'Abraham et que leur ancêtre avait rendu hommage à ce culte et à son grand prêtre, Melchisédek, ne se soient pas attendus à la voir choisie comme le siège du culte mosaïque, précisément à cause des anciens titres qui la désignait pour ce rôle glorieux. Et s'il en est ainsi, comment méconnaître la preuve d'universalisme qui en résulte pour le judaïsme, puisque la désignation de la cité qui en devait être le centre puise sa raison d'être dans l'histoire de cette même ville comme siège du monothéisme de la Gentilité? Ainsi les deux religions se fondent en une seule; le monothéisme mosaïque se présente comme une simple continuation du monothéisme antérieur et Israël, en faisant de Jérusalem sa capitale religieuse, a maintenu le culte divin dans son centre traditionnel.

IV.

Jérusalem dans l'histoire patriarcale et mosaïque.

§ 1.

Le mont Moria et le sacrifice d'Abraham.

Entre l'époque de Melchisédek et celle de Moïse, il est facile de trouver des faits qui confirment le choix de Jérusalem comme siège du judaïsme et qui prouvent que les Israélites, dans leur

(1) I Chroniques, XXII, 9.

(2) Psaume LXXXV, 11.

vénération pour cette ville n'ont fait que suivre l'exemple de leurs ancêtres.

La tradition hébraïque rapporte que le mont Moria, sur lequel, d'après les Chroniques, le Temple avait été édifié, était le lieu où Abraham s'était disposé à immoler son fils et où Jacob eut plus tard sa célèbre vision. On objectera peut-être que ce sont là des légendes postérieures à l'établissement de Jérusalem comme capitale et qu'elles n'ont été inventées que pour rehausser la sainteté de ce lieu en lui créant un passé digne de sa haute destination. Mais ce besoin d'exalter davantage encore une ville devenue déjà fameuse est par lui-même assez significatif après le silence que l'Ecriture observe à son égard. Ne faut-il voir cependant que de pures légendes dans cette concordance de lieux? L'identité du mont Moria, célèbre par le sacrifice d'Abraham, et de l'emplacement du temple de Jérusalem est attestée d'un côté par le livre de la Genèse et de l'autre par les Chroniques, et la tradition était si bien établie à ce sujet que Josèphe lui-même s'en fait l'écho dans ses Antiquités judaïques.

Le récit de l'épreuve à laquelle Dieu soumit le patriarche hébreu porte des traces visibles de la sainteté antérieure du lieu vers lequel celui-ci se rendit pour obéir à l'ordre divin. « Le troisième jour, dit le texte sacré, Abraham, levant les yeux, vit le lieu de loin (1) ». Comment donc le reconnut-il? Raschi dit qu'une nuée en couvrait le sommet. Il est plus simple d'admettre qu'Abraham connaissait précédemment cet endroit comme un but de pélerinage où l'on se rendait pour offrir des sacrifices. Ce qui le prouve, c'est le langage qu'il tient aux domestiques qui l'accompagnent: « Restez ici avec l'âne, leur dit-il, moi et l'enfant, nous irons jusque-là pour adorer, et nous reviendrons auprès de vous (2) ». Ces paroles adressées à deux gentils ne supposent-elles pas que la croyance que c'était là un lieu saint se trouvait dejà répandue? Nous ne prétendons pas que le sanctuaire qui s'y élevait peut-être en ce temps-là fut l'enceinte choisie par Abraham pour la préparation de son sacrifice, car dans ce cas le texte ne dirait pas que le patriarche y construisit un autel. En édifiant un autel particulier, Abraham, qui ne pouvait s'enrôler sous l'étendard d'aucun des cultes existants, préluda peut-être d'une certaine manière en cette circonstance au

(1) Genèse, XXII, 4.
(2) Id. verset 5.

séparatisme israélite. Mais il n'en est pas moins vrai que pour lui comme pour les Gentils, ses contemporains, ce lieu était saint et que c'est là qu'il se rendit pour sacrifier. Si donc cet endroit, déjà célèbre par sa sainteté, fut témoin de ce mémorable événement de l'histoire de leur ancêtre, il est infiniment probable que les Israélites devaient le choisir de préférence pour y établir le siège du culte divin.

Il est un verset de ce même chapitre de la Genèse qui mérite une attention particulière; c'est celui où Abraham donne un nom à ce lieu où il vient de prouver son héroïque obéissance au Seigneur: « Abraham donna à ce lieu le nom de d'Avaya-Jiré (l'Eternel verra ou pourvoira) ». Et le texte sacré ajoute: C'est pourquoi on dit aujourd'hui: « A la montagne d'Avaya-Jeraé (l'Eternel est vu, est manifesté) (1) ». Ce simple changement dans la ponctuation massorétique du dernier mot revêt une haute signification. Il indique la destination nouvelle que l'on prévoyait pour cette montagne, celle d'un sanctuaire public. Auparavant c'était, il est vrai, un lieu saint d'où Dieu voyait tout et pourvoyait à tout (Avaya-Jiré), mais à l'avenir ce sera sa résidence même où afflueront les adorateurs, soit que l'on traduise la fin du verset comme nous venons de le faire: « A la montagne d'Avaya-Jéraé (l'Eternel est vu) », soit que l'on sépare les deux derniers mots, ce qui ferait lire: « A la montagne d'Avaya, on sera vu ou on se montrera (*yéraé*) », car de toute façon la présence du fidèle se trouve impliquée. N'est-il pas curieux de voir que la même expression est précisément employée dans le Pentateuque pour prescrire la triple visite annuelle au Temple: « Trois fois par an, tout mâle sera vu, se montrera (*yéraé*) devant le Seigneur, l'Eternel (2) »? Et la tradition joue sur ce mot, par une sorte de réminiscence de l'ancienne dénomination donnée par Abraham: *Jiré* (il voit), pour exonérer de cette visite ceux qui sont privés d'un œil. Luzzatto a vu, dans la substitution du passif (*yéraé*) à l'actif (*yiré*), une variante introduite postérieurement pour échapper à l'idée anthropomorphique de *voir Dieu*. Mais ce n'est pas un semblable scrupule qui a produit cette modification, c'est le changement de destination du lieu, Jérusalem étant devenue un sanctuaire public où le peuple allait adorer Dieu et la seconde désignation (*yéraé*) ajoutant une idée de dépendance,

(1) Ibid. verset 14.

(2) V. Exode, XXXIII, 17 et XXXIV, 23. Deutéronome, XIV, 16.

d'hommage, comme celui du serviteur qui fait acte de présence devant son maître. L'étude philologique des trois textes dans lesquels se retrouve l'expression exclut toute autre supposition.

Le nom même du mont Moria, sur lequel Salomon construisit le Temple (1) et que la tradition désigne comme le lieu du sacrifice d'Abraham, justifie cette identification, car on y découvre également cette idée de *vision*. Gesenius, s'appuyant sur Symmaque, sur Jérôme, sur les Samaritains, enfin sur l'étymologie hébraïque elle-même, le fait dériver des deux mots *mare-ya* « celui qui montre, qui manifeste Dieu ». De leur côté, les Rabbins disent: « Il est appelé Moria, parce que c'est de là que devait sortir la doctrine (2) » ou encore: « Son nom est Moria, parce que de lui allait émaner l'universelle crainte de Dieu (3) ».

§ 2.

BÉTHEL ET LA VISION DE JACOB.

Dans l'histoire de Jacob le nom Jérusalem ne se trouve, il est vrai, en aucune façon. Le lieu où le patriarche s'arrête pour passer la nuit n'est pas désigné autrement que par ce simple mot *makom*, l'endroit (4). Mais c'est le nom même par lequel le mont Moria est indiqué dans le récit de l'épreuve d'Abraham: « Il vit l'endroit de loin (5) ». Moïse s'en sert également pour parler de l'emplacement du temple futur: « Il y aura le lieu que l'Eternel, votre Dieu, choisira pour y faire résider son nom (6) ». A la fin du Cantique de la mer Rouge, lorsqu'il est question du sanctuaire de Jérusalem, c'est par un mot non seulement synonyme, mais étymologiquement identique qu'il y est fait allusion : « Le lieu (*makhon*) préparé pour Ta demeure, ô Eternel (7)! »

La tradition juive comme le prouve notamment le *Bereschit Rabba* et les anciens commentateurs rabbiniques tels que Raschi, Nahmanide, sont unanimes pour dire que le lieu de la vision de

---

(1) II Chroniques III, 1.
(2) Raschi dans Genèse XXII, 2.
(3) Taanith, 16.
(4) Genèse, XXVIII, 11.
(5) Ibid. XXII, 4.
(6) Deutéronome, XII, 11.
(7) Exode, XV, 17.

Jacob n'est autre que Jérusalem. La critique même la plus rigoureuse place Luz ou Béthel dont il s'agit dans ce passage à douze milles seulement de la ville sainte. Or, s'il existait une tradition religieuse qui a fait dire à Jacob en parlant de cette localité : « C'est ici la maison de Dieu et la porte du ciel », on a certainement dû en tenir compte lorsqu'il s'est agi de construire le Temple à si peu de distance. Mais ce n'est pas tout; l'histoire de Jacob ne dit point à quel endroit précis se trouvait posée à terre l'échelle qu'il aperçut dans sa vision, si l'on suppose que lui-même n'était pas au lieu que le sanctuaire devait occuper plus tard.

La Bible n'est pas sans faire allusion à l'identité existant entre Jérusalem et cette localité mystérieuse. Kimchi, à son tour, en voit une dans ce passage des Psaumes où, parlant du serment fait par David d'élever un temple à l'Eternel, le chantre sacré dit : « Il jura à l'Eternel, il fit ce vœu au puissant de Jacob : Je n'entrerai pas dans la tente où j'habite... jusqu'à ce que j'aie trouvé un lieu pour l'Eternel, une demeure pour le puissant de Jacob [1] ».

Le mention que le texte fait ici, à deux reprises, de Jacob, est, au dire de Kimchi, un souvenir de la consécration que le patriarche avait faite de cette sainte montagne où David devait placer plus tard le siège du culte divin.

Jacob fut d'ailleurs le premier à reconnaître publiquement cette localité comme un endroit sacré. A son retour de Paddan Aram, il visite de nouveau Béthel sur l'ordre de Dieu et telle est la vénération qu'il éprouve pour ce lieu qu'avant de s'y acheminer, il ordonne à tous ceux qui l'accompagnaient de se dépouiller de leurs idoles, de se purifier et de changer leurs vêtements, précisément comme Moïse le prescrivit aux Israélites au pied du Sinaï, peu de jours avant la promulgation de la Loi [2]. Là, Dieu lui apparaît et change son nom en celui d'Israël, et ce qui est tout particulièrement remarquable, c'est que le récit se termine par ces mots : « Dieu remonta au-dessus de lui dans le lieu où il lui avait parlé ». Cette phrase, en apparence superflue, a fait dire avec assez de raison à Raschi : « J'ignore ce que ces paroles ont pour but de nous enseigner ». Leur sens, à notre avis, est que l'Ecriture désigne cet endroit comme le point de jonction entre le ciel et la terre et le moyen de passage de l'un à l'autre, ce qui s'accorde on ne peut

---

(1) Psaume CXXXII, 2-5.

(2) Genèse, chap. XXXV.

mieux avec sa destination future. Lorsque la *Schechina*, la gloire divine, remonte au ciel après la révélation dont Jacob fut favorisé, c'est dans la direction même de Béthel, au-dessus du patriarche, dans le lieu où Dieu lui avait parlé, comme l'indique expressément le texte qui fait l'étonnement de Raschi et qui, à nos yeux, est une allusion aux glorieuses destinées de l'emplacement de la célèbre vision.

Voyons maintenant ce que devient, à l'époque de Moïse, cet endroit qu'Abraham et Jacob ont successivement consacré par leur culte du vrai Dieu.

§ 3.

Moïse et les temps postérieurs.

On sait en quels termes Moïse, dans sa bénédiction prophétique, parle de la tribu de Benjamin sur le territoire de laquelle devait s'élever un jour Jérusalem avec son temple : « Sur Benjamin il dit : C'est le bien-aimé de l'Eternel, il habitera en sécurité auprès de lui ; l'Eternel le couvrira toujours et résidera entre ses épaules [1] ». Bien que le nom de Jérusalem ne soit pas prononcé, l'allusion qui y est faite est si transparente que la critique rationaliste, ne voulant pas admettre que la prédiction mosaïque pût répondre si exactement aux événements de l'histoire et ne tenant, semble-t-il, aucun compte des faits nombreux qui, indépendamment de toute inspiration prophétique, désignaient déjà bien des siècles auparavant l'emplacement de la ville sainte, s'est vue obligée de donner à la rédaction de ce passage une date postérieure. Mais c'est là un argument qu'elle fait intervenir toutes les fois qu'elle se trouve à bout de ressources et qui, par sa répétition et le parti pris évident dont il témoigne, perd toute sérieuse valeur. Une étude approfondie de la première apparition de Jérusalem sur la scène de l'histoire, à l'époque de David, comme siège du culte mosaïque, prouve qu'il est impossible que cette ville soit devenue la capitale politique et religieuse d'Israël, sans que son passé ait exercé une influence prépondérante sur le choix qui en fut fait à ce moment-là. On ne saurait raisonnablement admettre ni que l'histoire antérieure de Jérusalem soit demeurée sans aucune action dans une décision si

---

[1] Deutéronome, XXXIII, 12.

importante, ni que tout ce passé ne soit qu'une légende inventée à une époque où la grandeur et le rôle de cette cité se trouvaient déjà consacrés par les faits. Il est donc beaucoup plus logique de laisser aux paroles de Moïse leur sens naturel et d'y reconnaître par conséquent une claire vue de l'avenir appuyée sur des antécédents incontestés.

Outre ce passage si remarquable de la bénédiction mosaïque, nous trouvons encore dans le Pentateuque deux locutions qui, avec de légères variantes, reviennent constamment quand le grand législateur parle de la future capitale religieuse. Il la désigne comme « le lieu que Dieu choisira; le lieu où il fera résider son nom ». Chose curieuse, ces mêmes expressions reviennent chez les écrivains sacrés, après la fondation de Jérusalem, quand ils parlent des intentions de David au sujet de la ville sainte, antérieurement à son élection. Non seulement elles sont une reproduction plus ou moins exacte des paroles de Moïse, mais elles montrent visiblement par le contexte que Jérusalem, dès les temps mosaïques, était déjà dans la pensée de Dieu. Nous lisons par exemple au livre des Rois: « Que tes yeux soient nuit et jour ouverts sur cette maison, sur le lieu dont tu as dit: Là sera mon nom (1)! » Comme ces mots se trouvent dans les livres de Moïse, il est évident que pour l'écrivain sacré Jérusalem existait déjà dans le plan divin. Et dans cette même prière solennelle, Salomon dit quelques versets plus loin: « Quand ton peuple sortira pour combattre son ennemi, en suivant la voie que tu lui auras prescrite, s'ils adressent à l'Eternel des prières, les regards tournés vers la ville que tu as choisie et vers la maison que j'ai bâtie à ton nom, exauce des cieux leurs prières (2) ».

Il est vrai que l'on trouve d'autres textes qui sembleraient prouver que Jérusalem n'a été élue qu'au temps de David: « Depuis le jour où j'ai fait sortir d'Egypte mon peuple d'Israël, je n'ai point choisi de ville parmi toutes les tribus d'Israël pour qu'il y fût bâti une maison où résidât mon nom, mais j'ai choisi David pour qu'il régnât sur mon peuple d'Israël (3) ». Le livre des Chroniques reproduit ce passage et le complète: « Je n'ai point choisi d'homme pour qu'il fût chef de mon peuple d'Israël; mais j'ai choisi

(1) I Rois, VIII, 29.
(2) Ibid. 44-49.
(3) I Rois, VIII, 16.

Jérusalem pour que mon nom y résidât et j'ai choisi David pour qu'il régnât sur mon peuple d'Israël [1] ». Mais outre que ce texte peut parfaitement s'entendre dans le sens que, bien que l'emplacement de la ville sainte et du sanctuaire fût déjà arrêté dans les desseins de Dieu, l'exécution de ce plan a été néanmoins différée sans nulle modification jusqu'à l'époque de David, il faut remarquer également le rapprochement qui est fait entre le choix du chef d'Israël et celui de Jérusalem. Or, il n'est pas douteux que c'est la tribu de Juda qui devait donner son roi à Israël; cela résulte expressément des termes de la bénédiction de Jacob: « Le sceptre ne s'éloignera pas de Juda ni le bâton souverain d'entre ses pieds, jusqu'à ce que vienne Schilo et que les peuples se soumettent à lui [2] », et comme la dynastie royale de David se trouve rattachée dans la croyance juive, à l'élection de Jérusalem, il est clair que cette ville était prédestinée aux honneurs de capitale comme la famille de David à la dignité royale. Nous retrouvons les deux idées étroitement unies dans ce verset du livre des Rois: « Je laisserai une tribu à son fils (c'est de Salomon qu'il est question), afin que David, mon serviteur, ait toujours une royauté devant moi à Jérusalem, la ville que j'ai choisie pour y faire résider mon nom [3] ».

Il est donc impossible de comprendre ces textes dans le sens que l'idée de Jérusalem comme capitale n'était venue à l'esprit de personne avant l'époque de David. On ne peut y voir tout au plus que la réalisation à ce moment-là de ce qui était depuis long temps décidé dans les décrets de la Providence.

Les siècles qui séparent l'avènement de Moïse de la royauté davidique ne sont pas sans nous fournir également des allusions à la destinée future de Jérusalem. C'est ainsi qu'au temps de Josué l'emplacement de cette cité semble devoir représenter le sanctuaire, centre du culte, puisque les treize villes désignées pour la résidence des prêtres se trouvent toutes situées dans les environs. Cela est si vrai que Munk conclut de ce fait que le livre de Josué est postérieur à la fondation de Jérusalem. Ne voit-on pas que, dans notre système, les choses s'expliquent bien plus naturellement? Munk lui-même fait observer que Jérusalem se trouvait située au point

(1) II Chroniques, VI, 5-6.
(2) Genèse XLIX, 10.
(3) I Rois, XI, 34.

le plus élevé de la Palestine. Or, cette particularité ne devait pas rester inaperçue et elle nous explique pourquoi Moïse parle de monter vers le lieu choisi par l'Eternel. L'emplacement du Temple nous est représenté comme une montagne dans le cantique de la mer Rouge: « Tu les améneras et tu les conduiras sur la montagne de ton héritage, au lieu que tu as préparé pour ta demeure, ô Eternel! au sanctuaire, Seigneur! que tes mains ont fondé ». Aussi Wogue, commentant les paroles du Deutéronome: « Tu te léveras, et tu monteras au lieu que l'Eternel, ton Dieu, choisira [1] », dit avec raison qu'il est question du monter « soit parce qu'on est toujours censé monter quand on s'approche de Dieu, soit plutôt qu'il y ait là une allusion prophétique à la situation topographique de Jérusalem désignée d'avance, dans la pensée du législateur, comme la métropole du culte [2] ».

Les Psaumes, même ceux de David, supposent la connaissance des hautes destinées de Jérusalem. A propos du verset: « Célébrez l'Eternel vous qui habitez en Sion », Kimchi dit: « Bien que Sion fût encore au pouvoir des Jébusiens, on savait par tradition que là devait résider la majesté divine et que le sanctuaire devait y être édifié ». Et sur le verset du livre de Samuel [3] où il est dit que David éleva une tente pour l'arche, le même commentateur ajoute: « Chez Obed Edom et chez Abinadab l'arche avait été abritée sous un toit quelconque, car elle n'y était qu'à titre provisoire, mais quand David la transporta à Jérusalem, on savait que c'était là son siège définitif, parce qu'on avait appris par tradition que Jérusalem était la ville sainte et que là devait s'élever le Temple, quoique l'on ignorât dans quelle partie de la ville, jusqu'à ce que David, sur l'ordre du prophète Gad, construisît un autel dans l'aire d'Aravna, le Jébusien, et que le feu y descendît du ciel. Alors David comprit que c'était là l'emplacement du Temple ».

S'il n'existait pas de sérieuses raisons historiques motivant l'élection de Jérusalem, ce choix demeurerait sans explication, puisque l'Ecriture garde le silence à cet égard. La vérité est que l'apparition de la ville sainte comme siège du judaïsme et centre religieux du monde, se fait soudainement dans l'histoire, non point parce qu'auparavant on ignorait totalement ses glorieuses destinées,

---

(1) Deutéronome, XVII, 8.

(2) Le Pentateuque, tom. II, p. 370.

(3) I Samuel VI, 17.

mais bien parce que sur cette question-là comme sur tant d'autres, des plus importantes, il n'a rien été écrit, la tradition étant chargée de nous renseigner à ce sujet.

V.

Situation de Jérusalem dans la conception israélite.

Après avoir étudié le passé de Jérusalem dans l'histoire biblique, voyons quelle idée les Juifs se faisaient de leur capitale religieuse. Quelle était d'après eux sa position géographique? Il n'est pas douteux que pour les Rabbins elle occupe le point central de la terre et cette croyance est confirmée par un texte d'Ezéchiel: « Ainsi parle le Seigneur, l'Eternel: C'est là cette Jérusalem, que j'ai placée au milieu des peuples et autour de laquelle j'ai disposé les autres pays [1] ».

Mais on dira peut-être que cette idée n'est pas particulière au judaïsme et qu'elle se retrouve chez d'autres nations tant anciennes que modernes. Les philosophes eux-mêmes l'ont accueillie autrefois. Platon ne dit-il pas, à propos de l'oracle de Delphes, qu'il est placé au centre du monde et que pour cette raison tous les hommes doivent l'écouter? L'orgueil national ou religieux explique suffisamment ce fait. On croyait à l'excellence de son propre pays, et comme la position centrale paraît en toutes choses un signe de supériorité, chacun l'attribuait à sa patrie ou au sanctuaire de son culte. Nous ne nions ni le fait ni l'explication qu'on lui donne. Nous dirons seulement qu'ils supposent ensemble une secrète raison d'être qui n'est autre que l'unité humaine, la conception du monde des nations. Si notre pays doit être considéré comme le centre de la terre habitée, c'est que l'humanité forme un corps, et si cette position centrale est censée représentée par la situation géographique, c'est que la terre et l'humanité constituent un tout comme l'âme et le corps, avec un centre et une circonférence. Enfin, s'il existe un organisme social, il doit tendre à l'unité et celle-ci doit se réaliser surtout par son organe central, ce qui revient à dire qu'Israël par cela seul qu'il se considère comme le centre, est le lien de l'humanité.

Or c'est ici qu'éclate, et des deux côtés à la fois, la différence entre les idées païennes et les idées israélites. Le paganisme n'avait

---

[1] Ezéchiel, v, 5.

pas conscience de la portée de cette notion populaire, tandis que dans le judaïsme elle faisait partie de tout un ensemble de doctrines avec lesquelles elle s'harmonisait: unité du Créateur, puisqu'il y a unité de plan; unité de l'origine humaine, puisqu'il y a unité entre les hommes et entre les nations. Si l'on voulait découvrir des analogies avec l'anthropocentrisme hébraïque, c'est plutôt dans les temps modernes qu'il faudrait les rechercher. Il y a, semble-t-il, chez les peuples un instinct qui les pousse à former un organisme ayant pour ainsi dire son centre de gravité. C'est ce que l'on appelle en langage politique, l'hégémonie. Jamais cette idée n'a été plus en faveur que dans notre civilisation actuelle. Ce qui la justifie, c'est le sentiment de la nécessité d'une direction centrale qui faisait complètement défaut chez les païens et qui, au contraire, constituait le point le plus saillant du programme israélite. Dans la conception juive, cette situation d'Israël dans le monde était celle du maître au milieu de ses disciples, du prêtre entouré des fidèles; elle impliquait donc des devoirs sociaux tout particuliers et ne flattait pas simplement, comme chez les nations païennes, l'amour-propre national.

Ce rôle que le judaïsme, de l'aveu de tous, a assumé a-t-il un rapport quelconque avec la position géographique de la Palestine? En d'autres termes, cette situation est-elle en harmonie avec la mission d'Israël? Des esprits, qui ne se présentent pas précisément comme les interprètes des idées rabbiniqnes, le reconnaissent expressément: « Jérusalem, dit Salvador, se trouvait providentiellement assise au point de jonction de l'Asie, de l'Afrique et de l'Europe [1] ». Mais quelle que soit la valeur de ce fait, il ne faut pas oublier l'observation du philosophe Gioberti nous disant que les mots circonférence et centre ont en général une valeur simplement métaphorique, qu'elles expriment l'idée de lien entre l'un et le multiple dans les diverses organisations [2]. Ce qui est certain, c'est que la Palestine offre la plus grande variété de climats et des écrivains sérieux ont été jusqu'à dire qu'elle est comme le miroir de la constitution physique du reste de la terre. « La Palestine, écrit M. Renan, a cela de commun avec la Grèce, la Toscane et tous les pays qui ont vu naître des civilisations originales, d'offrir dans l'espace de quelques lieues des différences de caractères

---

[1] Paris, Rome et Jérusalem, p. 373.

[2] Introd. à la philos, III, p. 47.

les plus tranchées [1] ». L'importance historique de telles contrées tient, semble-t il, à ce qu'elles sont mieux en mesure que les autres de façonner des hommes d'une nature synthétique, capables de s'acclimater partout, et dans le domaine moral lui-même, les idées représenteront une moyenne qui sera comme la résultante des tendances le plus diverses. Il n'y a qu'à se rappeler ce que nous avons dit sur les rapports existant entre les diversités ethniques et les différences théologiques et sur les variétés de cultes locaux et nationaux qui n'excluent cependant pas l'unité, réalisée, d'après l'hébraïsme, dans le centre israélite; on comprend alors combien ces circonstances géographiques sont intéressantes dans la question qui nous occupe, car sans souscrire entièrement à la doctrine de Montesquieu sur l'influence décisive que le climat et le sol exercent sur les habitants d'un pays, on ne peut méconnaître cependant la part considérable qu'ils ont dans la formation des caractères et des institutions.

---

(1) Hist. I, p. 230.

Chapitre Quatrième.

LA RELIGION UNIVERSELLE

DANS LE CULTE MOSAÏQUE

I.

Symbolisme du Temple de Jérusalem.

Les traces des aspirations universelles du judaïsme que nous avons relevées dans l'histoire de Jérusalem et dans l'idée qu'Israël se faisait de sa capitale religieuse, nous apparaissent également lorsque nous étudions le Temple, sa construction et son organisation.

C'est une bien ancienne croyance hébraïque que la maison de Dieu dans la ville sainte était une image et comme un résumé de tout l'univers. L'examen attentif de son architecture et de ses différents services révèle, sans contestation possible, son caractère éminemment symbolique et ici, comme presque toujours, l'orthodoxie juive, nous dirons même le mysticisme israélite, n'a qu'à renvoyer à la science et à la critique indépendante ceux qui seraient tentés de mettre en doute la réalité historique de ce symbolisme. L'archéologie en effet le retrouve dans tous les cultes anciens et il n'y a aucune raison de penser que l'hébraïsme fait seul exception à cette règle. Ce qui est discutable, c'est uniquement l'interprétation que l'on en peut donner et c'est là que la critique doit nécessairement intervenir. Elle ne peut accepter par exemple que sous bénéfice d'inventaire toutes les idées philosophiques, théologiques, messianiques, que le christianisme a prétendu greffer sur le tronc du judaïsme. A quel titre nous ferait-on admettre ce qui n'a aucun fondement biblique certain et ne peut par conséquent

reposer, en dernière analyse, que sur l'autorité contestable de celui qui l'enseigne? Le seul motif raisonnable serait l'existence d'une nouvelle révélation divine, mais alors, avant de nous faire adopter une seule des interprétations symboliques qu'il nous propose, il faudrait qu'on nous fournît auparavant la démonstration générale de la divinité du christianisme; cela revient à dire que ce qui, dans l'esprit des théologiens chrétiens, est la preuve de leur religion, doit au contraire être préalablement prouvé par elle. D'autre part, faire appel à la tradition, c'est souscrire d'avance à l'autorité de la critique et en accepter les arrêts. Car entre deux traditions contradictoires, c'est évidemment la science qui doit décider quelle est la plus authentique. Il n'est même pas besoin de beaucoup d'érudition pour établir que de deux traditions soi-disant nationales, dont l'une n'est représentée que par une douzaine d'hommes qui se font gloire de leur propre ignorance et l'autre par Israël tout entier avec ses générations de Docteurs, c'est incontestablement celle-ci qui doit l'emporter sur la première de tout le poids de l'autorité et de la science. L'autre toutefois ne doit pas être négligée, soit qu'elle dépose en faveur d'un symbolisme quelconque tout en s'écartant de la véritable tradition nationale, soit qu'elle se trouve sur tel ou tel point en parfait accord avec cette dernière.

C'est pourquoi nous reproduisons à ce propos les paroles d'un auteur catholique, M. Fornari: « Le tabernacle était un résumé de la création, une image du monde édifié par le divin architecte. L'entrée s'ouvrait à l'Orient et donnait accès dans une vaste enceinte dans laquelle se trouvaient le lieu des ablutions et l'autel des holocaustes... Ainsi était figurée la séparation existant entre le genre humain et le peuple sacerdotal... Ainsi le lieu saint, c'est-à-dire l'enceinte du milieu ne représentait pas l'homme en général, mais spécialement l'israélite; le parvis, tout le reste de la famille d'Adam, et l'ensemble de l'édifice, tout notre univers [1] ». Bien d'autres écrivains dont les œuvres n'ont aucun but d'apologétisme ont parlé de la même manière de l'architecture du Temple, d'accord en cela avec les sources rabbiniques d'après lesquelles le tabernacle a été construit sur le plan de l'univers de façon à en reproduire les différentes parties [2]. Un éminent naturaliste, le Dr Nank, a appelé de son côté l'attention du monde savant sur

---

[1] Della vita di Cristo, II, p. 549.

[2] V. Midrasch Tadsche et le Jalkut.

les connaissances anatomiques que révèle la structure du temple mosaïque (1), et un auteur juif qui cite ses longues explications observe avec raison : « Ces choses qu'un illustre savant proclame de nos jours, ont été enseignées aux siècles passés par un grand nombre de nos Docteurs et particulièrement par les plus grands Kabbalistes dans leur symbologie (2) ».

Nous n'entrerons pas dans le détail des innombrables témoignages que nous fourniraient les Rabbins postérieurs au Talmud et qui, s'ils ne sont pas les organes de la Tradition, en interprètent du moins l'esprit. Ibn Esra, Nahmanide, Maïmonide, R. Lévi Ben Gherschom et tant d'autres, pour ne pas parler de Philon et de Josèphe inspirés, eux aussi, par les traditions nationales, confirment tous à l'envi la conception de religion universelle qui se révèle dans le culte mosaïque et en particulier dans la forme de son Temple. Nous nous bornerons à citer des idées rabbiniques, qui sans concerner précisément le plan du sanctuaire, ne sont pas la preuve la moins solennelle de l'universalisme juif. Le Talmud de Jérusalem enseigne que la terre dont Dieu s'est servi pour créer l'homme a été tirée de l'emplacement sur lequel devait s'élever un jour l'autel de Jérusalem. « R. Jehuda, fils de Pazi a dit : Une poignée de terre a été tirée par Dieu de l'emplacement de l'autel et il en créa le premier homme disant : C'est afin que, créé de la terre de l'autel, il puisse subsister (3) ». Et ailleurs nous trouvons ces belles paroles que nous avons déjà mentionnées. « C'est au lieu où l'homme devait obtenir son pardon qu'il a été créé ».

D'après une légende assez étrange et qui se retrouve d'ailleurs dans les traditions musulmanes, à l'endroit même où David éleva l'autel, on trouva la tête d'Adam, et cette circonstance n'empêcha pas, paraît-il, elle détermina au contraire le choix que David fit de l'aire d'Aravna ou du mont Moria comme place désignée pour le Temple futur. C'est toujours la même préoccupation qui se manifeste : celle d'associer l'humanité tout entière au culte mosaïque.

---

(1) Séance de l'académie de Riga du 5 décembre 1864.

(2) Le Magghid, ann. 5675, p. 390.

(3) Traité Nazir, 3.

II.

Rôle des Gentils dans la construction du tabernacle et des deux temples.

§ 1.

Le Tabernacle du désert.

L'histoire de la construction du Tabernacle d'abord, puis du temple de Salomon, et enfin du second Temple qui devait être le dernier, n'est pas moins instructive. Mentionnons avant tout une disposition très remarquable qui rehausse le caractère éminemment pacifique et humanitaire de ces maisons de Dieu. La loi avait prescrit que l'usage du fer fût banni pour la taille des pierres au moins dans l'enceinte sacrée, car, dit Moïse: « le simple contact de ton épée sur la pierre la profanerait (1) »; ce qui signifie, selon la très juste interprétation rabbinique, « qu'il ne serait point convenable que l'épée qui abrège la vie humaine servît à l'édification de l'autel qui est destiné à la prolonger (2) ». Si l'on veut bien se souvenir que les Prophètes hâtent de leurs vœux le jour où les épées seront converties en hoyaux et les lances en faucilles et où la guerre sera bannie de la face de la terre (3), et que David s'est vu refuser la gloire de construire le Temple, dont il avait rassemblé les matériaux, uniquement parce qu'il avait fait couler beaucoup de sang et entrepris de grandes guerres (4), sans que l'Ecriture fasse aucune distinction entre le sang des Gentils et celui des Israélites, on ne saurait douter un instant que l'exclusion du fer dans les travaux du sanctuaire ait bien eu la signification indiquée par les Rabbins. Dans leur commentaire des paroles de Moïse: « Quiconque touche le corps de celui qui a été tué par l'épée (5) » les docteurs font du contact de l'épée comme de celui du cadavre une cause d'impureté qui rend l'homme indigne de toucher aux choses sacrées et même de pénétrer dans l'enceinte du Temple.

---

(1) Exode, xxv, 20.
(2) *Raschi* dans le passage cité.
(3) Isaie, ii, 4.
(4) i Chron xxii, 8.
(5) Nombres xix 16.

Voyons maintenant la part prise par les Gentils dans l'édification du sanctuaire. On a déjà remarqué que les objets précieux qui servirent à cette occasion provenaient tous de l'Egypte. Un peuple opprimé comme l'avait été Israël ne pouvait évidemment posséder d'autres richesses que celles qu'il tenait de ses persécuteurs (1) et si le texte dit à propos de ces objets emportés d'Egypte: « Vous les mettrez sur vos fils et vos filles (2) », cela n'empêche pas qu'ils aient servi à la fabrication des accessoires du Temple, puisque lorsqu'il s'est agi de la construction du veau d'or, nous voyons que chacun apporta à cet effet à Aaron les bijoux dont il était chargé. Qu'il y ait eu là des amulettes et autres objets ayant un caractère religieux, c'est ce que semble indiquer la paraphrase araméenne (3) et il est vraisemblable qu'on les ait pris comme trophée de la victoire du Dieu d'Israël sur les dieux des Egyptiens et qu'on s'en soit servi ensuite pour la construction de son sanctuaire. On sait d'autre part qu'en Egypte et au désert de nombreux prosélytes s'étaient attachés d'une façon plus ou moins complète à la religion d'Israël et il est naturel de supposer qu'ils ont volontairement apporté leur concours dans cette circonstance. Ne voyons-nous pas Moïse et Aaron demander formellement à Pharaon d'apporter, lui aussi, au Dieu d'Israël, des holocaustes qu'ils auraient offerts en son nom? Si les deux chefs d'Israël ont osé tenir ce langage au monarque égyptien, ce qui prouve qu'il n'y avait rien qui ne fût parfaitement conforme soit aux croyances du pays, soit aux principes israélites eux-mêmes, on ne peut douter que la multitude des convertis qui suivirent les Hébreux au désert ait été invitée à coopérer à l'édification du Tabernacle.

Il est évident d'ailleurs que les ouvriers, les dessinateurs et artistes en tout genre qui ont été employés pour les divers travaux du sanctuaire avaient acquis et perfectionné en Egypte leurs connaissances et leur habileté respectives. Il est vrai que le texte sacré parle d'une science spéciale que Dieu leur aurait communiquée, mais il est non moins explicitement question d'artistes précédemment formés, déjà experts dans l'exercice de leurs professions. Si l'on se rappelle les surprenantes analogies que l'archéologie moderne a constatées entre les sanctuaires et les objets

(1) Exode III, 22.

(2) Exode, III, 22.

(3) Esode XXXII, 2. Le mot qu'elle emploie pour désigner ces objets est *Kadasché dahaba.*

religieux de l'Egypte d'une part et, d'autre part, le tabernacle et les ustensiles sacrés décrits dans l'Exode, le doute n'est plus possible et cette coopération de la Gentilité rentre dans le système général que nous voyons dominer d'un bout à l'autre de la Bible et qui consiste à distinguer entre le vrai et le faux dans les diverses religions de l'humanité et à choisir et conserver tout ce qu'elles contenaient de bon et de légitime.

§ 2.

Le temple de Salomon.

L'histoire du premier Temple semble être une répétition de celle du Tabernacle. Tyr et son roi Hiram remplacent cette fois l'Egypte et Pharaon. C'est Hiram en effet qui, sur la demande de Salomon, fournit à ce dernier les matériaux et les artistes nécessaires pour la construction du Temple de Jérusalem, et ce qui est non moins important, ce sont les déclarations de foi monothéiste qui accompagnent cette coopération du roi de Tyr.

L'attitude de ce souverain étranger, le concours empressé qu'il apporte à Israël dans cette occasion solennelle, n'ont pas été sans frapper même des esprits très indépendants, nullement prévenus en faveur de la Bible. On a remarqué évidemment qu'il ne s'agissait là ni d'une affaire commerciale ou politique entre deux rois alliés, mais d'une entreprise ayant un caractère éminemment religieux et à laquelle les deux souverains prenaient également intérêt. En réponse au message de Salomon qui lui disait: « Voici, j'élève une maison au nom de l'Eternel, mon Dieu... Elle doit être grande, car notre Dieu est plus grand que tous les dieux. Mais qui a le pouvoir de lui bâtir une maison, puisque les cieux et les cieux des cieux ne peuvent le contenir et qui suis-je pour lui bâtir une demeure, si ce n'est pour faire brûler des parfums devant Lui? Envoie-moi donc un homme habile, etc [1] ». Hiram adresse au roi d'Israël une lettre dans laquelle il s'exprime comme un Juif eût pu le faire à sa place. « C'est parce que l'Eternel aime son peuple qu'il t'a établi roi sur eux. Béni soit l'Eternel, le Dieu d'Israël, qui a fait les cieux et la terre, de ce qu'il a donné au roi David un fils sage, prudent et intelligent, qui va bâtir une demeure à

[1] II Chroniques, II, 4-6.

l'Eternel et une maison royale pour lui [1] ». Et le choix du roi de Tyr s'arrête sur un artiste habile Hiram, que l'Ecriture prend soin de nous désigner comme fils d'une mère juive et d'un père tyrien, comme si en la personne de celui qui allait jouer un rôle si important dans l'entreprise, Israël et la Gentilité s'associaient pour l'œuvre divine.

Dans un passage d'Ezéchiel, le prophète revient avec complaisance sur les mérites du souverain païen pour regretter que l'orgueil ait corrompu son cœur: « Ainsi parle le Seigneur, l'Eternel: tu mettais le sceau à la perfection, tu étais plein de sagesse, parfait en beauté. Tu as été en Eden, le jardin de Dieu... Tu étais un chérubin protecteur, aux ailes déployées; je t'avais placé et tu étais sur la sainte montagne de Dieu [2] ». Ce jardin d'Eden auquel il est fait ici allusion représente probablement Jérusalem et son sanctuaire. Le souvenir du Temple est surtout évident dans cette image du chérubin auquel Hiram est comparé. De même que le *Kéroub* abritait l'arche sous ses ailes, de même le roi de Tyr étendit sa protection sur Jérusalem et sur son Temple à la construction duquel il participa d'une manière si effective.

§ 3.

Le second temple.

L'édification du second Temple reproduit à peu près les mêmes circonstances que celle du Temple de Salomon. On connaît la part considérable que Cyrus a prise à cette restauration. « Le roi Cyrus donna l'ordre de rebâtir cette maison de Dieu. Et même le roi Cyrus ôta du temple de Babylone les ustensiles d'or et d'argent de la maison de Dieu que Nabuchodonosor avait enlevés du temple de Jérusalem et transportés dans le temple de Babylone; il les fit remettre au nommé Scheschbatsar, qu'il établit gouverneur et il lui dit: Prends ces utensiles, va les déposer dans le temple de Jérusalem, et que la maison de Dieu soit rebâtie sur le lieu où elle était [3] ». Et quelques lignes plus loin: « La première année du roi Cyrus, le roi Cyrus a donné cet ordre au sujet de la maison de Dieu à Jérusalem: Que la maison soit rebâtie, pour être un lieu

---

(1) II Chron. 10, 11.

(2) Ezéchiel, XXVIII, 12-14.

(3) Esdras, V, 13, 15.

où l'on offre des sacrifices, et qu'elle ait de solides fondements [1] » Et le livre d'Esdras ajoute que lorsque Darius trouva dans un rouleau des archives le récit de ce que Cyrus avait fait pour la reconstruction du temple, il publia à son tour un édit semblable: « Laissez continuer les travaux de cette maison de Dieu; que le gouverneur des Juifs et les anciens des Juifs la rebâtissent sur l'emplacement qu'elle occupait... Les choses nécessaires pour les holocaustes du Dieu des cieux, jeunes taureaux, béliers et agneaux, froment, sel, vin et huile, seront livrés, sur leur demande, aux prêtres de Jérusalem, jour par jour et sans manquer, afin qu'ils offrent des sacrifices de bonne odeur au Dieu des cieux et qu'ils prient pour la vie du roi et de ses fils... Que le Dieu qui fait résider en ce lieu son nom renverse tout roi et tout peuple qui étendraient la main pour transgresser ma parole, pour détruire cette maison de Dieu à Jérusalem [2]! »

Non seulement le roi gentil, Cyrus, a été l'instrument de la réédification du Temple, mais c'est le Dieu d'Israël qui l'avait chargé de cette entreprise, ainsi que de la reconstitution de la patrie israélite et c'est ce qui donne à cette période de l'histoire des Juifs une importance toute particulière au point de vue des rapports de la gentilité avec le mosaïsme. « L'Eternel toucha l'esprit de Cyrus, roi de Perse, qui fit faire de vive voix et par écrit cette publication dans tout son royaume [3] ». Et un prophète fait dire à Dieu: « Je dis de Cyrus: Il est mon pasteur, et il accomplira toute ma volonté. Il dira de Jérusalem: Qu'elle soit rebâtie! et du Temple: Qu'il soit fondé! Ainsi parle l'Eternel à son oint, à Cyrus qu'il tient par la main, pour terrasser les nations devant lui... afin que tu saches que je suis l'Eternel qui t'appelle par ton nom, le Dieu d'Israël; pour l'amour de mon serviteur Jacob et d'Israël mon élu, je t'ai appelé par ton nom, je t'ai parlé avec bienveillance avan tque tu me connusses. Je suis l'Eternel, et il n'y en a point d'autre [4] ».

Du reste, il semble qu'à toutes les phases de l'histoire d'Israël les mêmes circonstances doivent se reproduire, l'humanité est appelée à apporter la même coopération. On trouve dans le livre d'Isaïe des prédictions analogues. Israël sera porté sur les bras

---

(1) Esdras, chap. v.

(2) Ibid. vi, 3 et suiv.

(3) ii Chroniques, xxxvi, 22.

(4) Isaïe, xliv, 28, xlv, 1. 3. 4.

des peuples au milieu desquels il est exilé. Ces nations et leurs rois prendront part à la réédification du Temple: « Les fils de l'étranger rebâtiront tes murs et leurs rois seront tes serviteurs [1] » et ce qui démontre bien que c'est d'une aide volontaire, d'un concours spontané qu'il s'agit et nullement d'une servitude matérielle imposée par des vainqueurs à des vaincus, c'est l'annonce des sacrifices que ces Gentils doivent offrir; tous les troupeaux de Kédar, tous les béliers de Nebajoth affluieront aux autels du vrai Dieu et cette idée de sacrifices implique évidemment celle d'un hommage de libres adorateurs.

III.

Disposition du Temple.

L'examen le plus superficiel de la distribution des parties du Temple suffit pour nous faire apercevoir trois divisions principales avec, dans les deux dernières, des subdivisions particulières qui n'altèrent d'ailleurs en rien la disposition de l'ensemble de l'édifice.

La partie extérieure était appelée *ar abbaït* et les Gentils y étaient admis. Et qu'on le remarque bien, ils y avaient accès sans distinction de croyances, c'est-à-dire sans que l'on vérifiât aucunement auparavant s'ils adhéraient à cette religion noachide qui était considérée pour eux comme la condition de salut, peut-être parce que leur seule présence dans ce lieu saint paraissait un gage suffisant de leur foi religieuse. Il existe même quelques psaumes qui ne sont guère explicables que par cette destination de la sainte montagne aux visites religieuses des Gentils et qui en tout cas avec cette interprétation présentent un sens parfaitement clair. « Qui pourra monter à la montagne de l'Eternel? qui s'élèvera jusqu'à son lieu saint? Celui qui a les mains innocentes et le cœur pur; celui qui ne livre pas son âme au mensonge et qui ne jure pas pour tromper [2] ».

Que signifie cette énumération des qualités uniquement morales requises de l'homme qui aspire à l'honneur de pénétrer dans le Temple de Dieu? Il est impossible qu'il s'agisse des conditions légales, ni des vertus morales imposées pour cela aux Israélites

---

(1) Ibid. LX, 10.

(2) Ps. XXIV, 3. 4.

eux-mêmes. On comprend, il est vrai, jusqu'à un certain point ces dernières, de telles paroles seraient comme l'écho ou le prélude des invectives prophétiques contre ceux qui, les mains souillées de toute espèce de crimes, se présentent au temple pour adorer Dieu. Mais l'absence de toute allusion aux rites spéciaux et aux croyances du judaïsme et même à la foi monothéiste, ainsi que de la contre-partie si essentielle et si commune chez les Prophètes, c'est-à-dire du blâme contre ceux qui, sans respecter d'abord la morale, ont la prétention de s'approcher des autels, tout nous persuade que ce n'est pas là le sens probable. Il est plus vraisemblable de supposer que, dans ce passage, le psalmiste a en vue les Gentils dont la religion se résume précisément dans les préceptes moraux qu'il énumère. Dans le psaume xv qui contient une mention plus détaillée encore de ces qualités morales indispensables, les paroles: « Il honore ceux qui craignent l'Eternel » ne sont pas l'indice le moins éloquent de la justesse de notre explication, puisque nous savons que cette désignation est le titre en quelque sorte officiel donné par le judaïsme à cette catégorie de croyants de la Gentilité.

Après l'enceinte ouverte aux Gentils, se trouvait le parvis, la cour d'Israël et à cette seconde partie succédait l'emplacement réservé à la famille d'Aaron. Le Gentil ne pouvait point pénétrer dans l'enceinte d'Israël, pas plus que le simple Israélite ne pouvait entrer dans la cour sacerdotale ou le prêtre lui-même dans le Saint des saints qui ne s'ouvrait qu'une fois par an pour le souverain pontife seulement. Ainsi il y avait en réalité trois temples ayant chacun sa destination distincte et formant tous ensemble un sanctuaire unique, symbole de la communauté de croyance, unité organique dont les différentes parties coexistent sans confusion et sans séparation possible.

Nous ne nous étendrons pas davantage sur la distribution des diverses parties du Temple qui est déjà par elle-même suffisamment significative. Le seul fait de réserver dans le sanctuaire de Jérusalem une place spéciale aux Gentils, sans leur demander nullement de se rattacher entièrement au mosaïsme, est, croyons-nous, un phénomène unique dans l'histoire religieuse; il prouve à lui seul les liens étroits qui unissent la religion de l'humanité à celle d'Israël. La prière de Salomon dans la cérémonie de la dédicace est justement célèbre et contient des paroles qui méritent d'être citées. Après avoir supplié Dieu d'exaucer les prières de son peuple

dans le temple qu'il inaugure, le roi d'Israël ajoute: « Quand l'étranger qui n'est pas de ton peuple d'Israël viendra de pays lointains, à cause de Ton nom, quand sachant que Ton nom est grand, ta main puissante, ton bras étendu, il viendra prier dans cette maison, écoute-le du haut des cieux, du lieu de ta demeure, et accorde à cet étranger tout ce qu'il te demandera, afin que tous les peuples de la terre connaissent Ton nom pour Te craindre, comme Ton peuple d'Israël, et sachent que Ton nom est invoqué sur cette maison que j'ai bâtie [1] ». Et un autre verset de cette même prière, tel que nous le lisons dans le texte des Chroniques, peut se traduire ainsi: « Toute prière, toute supplication qui s'élévera de toute l'humanité ou de tout ton peuple d'Israël, chacun reconnaissant son infirmité et sa misère, et étendant les mains vers cette maison, exauce-la Toi-même du haut des cieux, du lieu de Ta demeure [2] ».

Non seulement le caractère universel du Temple israélite est clairement indiqué dans cette prière solennelle de son fondateur, non seulement celui-ci prie Dieu d'exaucer les prières des étrangers et accentue le rôle de médiateur qu'Israël remplit entre Dieu et l'humanité, mais ce qui est peut-être plus remarquable encore, c'est le but pour lequel Salomon demande que l'étranger soit exaucé: « C'est afin que tous les peuples de la terre connaissent Ton nom pour Te craindre comme Ton peuple d'Israël », tant il est vrai que le judaïsme avait des visées universelles et aspirait à convertir au vrai Dieu, par l'excellence de son culte, tous les peuples païens.

Il faut observer en outre quelles sont les deux conditions proclamées essentielles pour que la prière des Gentils soit écoutée de Dieu. Leur adoration doit d'abord être conforme à celle des Israélites, car il est dit: « Qu'ils connaissent Ton nom pour Te craindre comme Ton peuple d'Israël ». Ils ont à reconnaître ensuite la mission sacerdotale des Juifs, car le texte ajoute; « Qu'ils sachent que Ton nom est invoqué sur cette maison que j'ai bâtie! » La première de ces conditions suppose l'existence d'une loi pour les Gentils, non pas, il est vrai, absolument identique à celle d'Israël, car dans ce cas il n'y aurait pas lieu de les distinguer

---

(1) I Rois, VIII, 41-43.

(2) II Chron. VII, 29. Ce texte comparé à celui des Rois offre cette particularité que les mots toute l'humanité לכל האדם et « tout ton peuple » se trouvent reliés par la conjonction *et, ou,* qui manque dans le premier, en sorte que *adam les hommes,* et *Israël,* forment deux sujets distincts.

l'une de l'autre, mais reliée toutefois d'une certaine manière au mosaïsme, ce qui répond précisément au caractère de la loi noachide. Quant à la seconde condition, c'est exactement celle que Maïmonide [1], d'après le Talmud, impose au culte noachide pour être déclaré légitime, c'est-à-dire qu'il soit observé non seulement comme une philosophie morale quelconque, voire même comme une religion naturelle, mais comme la révélation primitive donnée à tout le genre humain et dont la garde a été confiée à Israël.

IV.

Les sacrifices des Gentils.

§ 1.

Quel est, d'une façon générale, le but du culte qui se célébrait à Jérusalem, d'après la croyance orthodoxe du judaïsme? Sur ce point comme sur tous les autres, l'école qui semble avoir le caractère le plus spécial, le plus rigoureusement particulariste, est justement celle qui se fait l'organe des théories les plus hardies et en même temps les plus consolantes. Pour la Kabbale en effet, le but de ce culte est de mettre en harmonie le monde d'ici-bas avec les autres univers, d'établir et de maintenir une communauté de vie et d'influence entre notre terre et les mondes supérieurs, spirituels aussi bien que matériels, sans quoi le monde que nous habitons resterait retranché du grand concert de la création comme un corps sans âme. Assurément une telle croyance est si peu égoïste, si peu ethnique, qu'on ne saurait imaginer une conception plus noble et plus grandiose du culte religieux. Elle nous transporte bien loin, non seulement des intérêts individuels même les plus honorables et les plus légitimes, ce qui serait encore beaucoup trop demander au culte païen le plus idéalisé, mais même de toute aspiration de race ou de nationalité. Bien plus, l'humanité elle-même est dépassée. La religion universelle, telle que la conçoit le judaïsme, s'étend bien au-delà du genre humain et de la terre; elle embrasse en réalité l'univers et l'infini.

La forme matérielle du culte de Jérusalem est celle des sacrifices qui, indépendamment des raisons d'ordre psychologique ou mystique qui la justifient, répondait aux idées et aux coutumes générales

[1] V. Melachim, VIII, 11.

du temps. Or, de même que les Gentils avaient dans le Temple une place désignée, ils étaient également admis à participer au culte qui s'y célébrait en apportant eux-mêmes des sacrifices, ainsi que l'histoire juive en fait foi.

Il convient de distinguer, par rapport à Israël, trois formes différentes dans les sacrifices offerts par les Gentils. Nous trouvons d'abord ceux qu'ils célèbrent eux-mêmes au vrai Dieu, sans l'intervention d'Israël, et qui font partie du culte noachide. Ces sacrifices ainsi offerts sans la participation des Israélites et hors du Temple de Jérusalem, en quelque lieu que ce soit, sont cependant agréables à Dieu d'après la doctrine hébraïque, ce qui prouve assez éloquemment que le judaïsme n'a pas attendu l'avènement de Jésus pour proclamer que le culte de Dieu pouvait être observé et célébré partout et pour conformer ses pratiques à cet enseignement. A propos du texte de Moïse qui défend d'immoler des sacrifices en dehors du lieu choisi par l'Eternel, la Baraïta s'exprime ainsi : « Il est interdit aux enfants d'Israël d'immoler des sacrifices hors du Temple, mais les Gentils ne sont point soumis à cette obligation. C'est pourquoi chaque Gentil peut édifier un autel à son usage et y offrir des sacrifices ».

Viennent en second lieu les sacrifices dans lesquels, bien qu'ils soient célébrés en dehors du Temple et du rite mosaïque, l'Israélite intervient avec les fonctions d'instructeur et d'officiant. C'est là, à notre avis, le genre de culte qui témoigne de la façon la plus remarquable en faveur de l'universalisme hébraïque, car le noachisme n'est plus ici simplement admis en théorie comme une religion légitime à côté du mosaïsme, mais il apparaît comme pratiquement sanctionné, réglé et présidé par l'intervention directe de l'Israélite agissant en sa qualité de prêtre, non plus collectivement comme à Jérusalem, au nom de l'humanité tout entière, mais individuellement, dans un lieu quelconque et au nom d'un simple Gentil quel qu'il soit. Le Talmud nous rapporte un certain nombre de faits semblables fort remarquables. La mère d'un Sapor, roi de Perse, envoie aux Rabbins un veau pour être offert en sacrifice. Ceci se passait, comme on le voit, loin de la Terre Sainte et plus de deux cents ans après la destruction du Temple. Rabà, c'était le nom de l'un de ces Docteurs, charge deux autres de ses collègues de faire un holocauste à l'intention de la reine, en l'honneur du Dieu d'Israël. Pour qui connaît la peine du Karet (retranchement) menaçant tout Israélite qui se serait permis d'offrir pour

son propre compte un sacrifice en de telles conditions, il n'y a vraiment qu'à admirer la force que la loi noachide ou la conception de religion universelle devait avoir aux yeux des Docteurs d'Israël, puisqu'elle était capable de faire taire en cette circonstance des scrupules si justifiés. La vérité était que le culte noachide était au point de vue juif aussi légitime que le culte mosaïque, qu'il avait ses règles particulières et que les Israélites non moins que les Gentils étaient tenus d'en observer les prescriptions, chaque fois, bien entendu, qu'il s'agissait de ces derniers. Il vaut la peine de citer entièrement ce précieux texte talmudique: « Rabà dit: Quant à les instruire (les Gentils), c'est chose permise. C'est ce qui arriva par exemple pour Ifra Ormiz, la mère de Sapor, roi de Perse. Elle envoya un veau de trois ans aux Rabbins leur disant qu'ils eussent à le sacrifier au nom du vrai Dieu. Rabà dit alors à Rabbi Safra et à Rabbi Aha, fils d'Unna: Allez, procurez-vous deux jeunes hommes d'une même constitution et choisissez un terrain d'alluvion; apportez du bois nouveau, tirez du feu d'un objet neuf, et offrez pour elle la victime en l'honneur de Dieu [1] ».

La troisième catégorie de sacrifices des Gentils comporte ceux qu'ils apportaient au Temple de Jérusalem et qu'Israël, à titre d'intermédiaire entre Dieu et le Gentil, offrait au Dieu d'Israël qui est le Dieu de toute l'humanité. Au point de vue des traces de la religion universelle dans le culte mosaïque qui est celui où nous nous plaçons ici, cette classe est assurément la plus importante. Une surprise qui ne peut qu'accroître notre admiration pour le judaïsme nous attend dans cette étude. Quel est en effet le Gentil dont il s'agit? On pourrait croire que c'est sinon le païen entièrement converti au mosaïsme, du moins celui qui, abjurant le culte des idoles, professait la religion noachide. Il n'en est rien. Quelque étrange que cela paraisse, c'est le Gentil encore polythéiste. C'est ce dernier que le texte mosaïque a en vue quand, parlant des imperfections qui rendent les victimes indignes de l'autel, il dit: « Vous n'accepterez de l'étranger aucune de ces victimes, pour l'offrir en sacrifice à votre Dieu; car elles sont mutilées, elles ont des défauts: elles ne seraient point agréées pour vous [2] ». Et qu'on le remarque bien: l'admission du sacrifice du polythéiste n'est pas même formellement enseignée; Moïse en parle comme

---

(1) *Zebachini* 116.

(2) Lévitique, XXII, 25.

d'une chose déjà connue et se borne à en déterminer les conditions.

Mais quelle preuve avons-nous qu'il est ici question du vrai païen? S'il s'agissait du prosélyte de la porte ou du prosélyte de justice, toute loi spéciale serait superflue, puisqu'ils sont assimilés, chacun dans sa sphère particulière, à l'Israélite de naissance. Le nom même de *ben néchar* « fils de l'étranger » qu'on lui donne ne se prête pas par sa signification à désigner un prosélyte quelconque, mais dans le langage de Moïse il est de plus éminemment impropre à cette acception, puisque non seulement le Pentateuque emploie constamment une tout autre dénomination, celle de *gher*, pour désigner le prosélyte, mais cette locution de *ben néchar* « fils de l'étranger » s'y trouve toujours appliquée au véritable étranger, c'est-à-dire au polythéiste. En outre, et cette considération est une preuve décisive, au début de cette même loi relative à la perfection pour les victimes, les prosélytes se trouvent déjà mentionnés en même temps que les Israélites d'origine: « L'Eternel parla à Moïse et dit: Parle à Aaron et à ses fils, et à tous les enfants d'Israël, et tu leur diras: Tout homme de la maison d'Israël ou des prosélytes qui se trouvent en Israël, qui offrira un holocauste à l'Eternel... (1) ». Si donc quelques versets plus loin il est parlé du fils d'étranger, ce ne peut être que du polythéiste, étranger au culte d'Israël, et non pas du prosélyte qu'il est question.

La tradition qui a, comme chacun sait, une autorité prépondérante pour l'orthodoxie juive, est formelle sur ce sujet. Les Gentils, même idolâtres, en se conformant toutefois à certaines règles, sont admis à présenter leurs offrandes au Temple. C'est ce que le Talmud dit explicitement (2). Ainsi dans le mot « pour vous (3) » qui termine le texte de Moïse, le Gentil, quel qu'il soit, se trouve certainement compris avec Israël. Est-il possible d'imaginer une plus belle consécration de l'unité du genre humain? Israël et l'humanité sont ici confondus et Dieu s'adresse à eux d'une manière telle qu'on ne découvrirait peut-être pas un exemple semblable dans toute la Bible.

§ 2.

Le Gentil, même polythéiste, était donc admis à présenter des victimes au Temple de Jérusalem; cela n'est pas douteux. Mais de

(1) Lévitique, XXII, 17.

(2) אפילו עובד עבודה זרה Traité Hullin chap. 1. Maïmonide, Maacé akkorbanot, ch. III 2.

(3) לכם

quelle espèce de victimes s'agissait-il? C'est ici que les discussions commencent entre les Rabbins; c'est ici également que se révéle le zèle avec lequel l'esprit des Docteurs se préoccupait de tout ce qui concernait la religion de l'humanité, mémorable exemple de leur noble abnégation à une époque où leur intérêt personnel aurait dû absorber toute leur attention.

La question est étudiée dans le Talmud au traité *Menahot*. Pour R. José le Galiléen l'autorisation s'étend aux sacrifices pacifiques (*schelamim*), aux sacrifices d'actions de grâces (*toda*), aux volailles, aux libations de vin, à l'encens et au bois. Selon R. Akiba au contraire cette autorisation est limitée seulement aux holocaustes et c'est la doctrine que Maïmonide a suivie ([1]). Il convient de mentionner ici un passage de Josèphe qui semble donner raison à R. Akiba et par suite à Maïmonide et confirme par conséquent la légitimité des règles talmudiques, d'après lesquelles l'opinion de R. Akiba doit être préférée à celle des autres Docteurs. Josèphe dit formellement que c'étaient les sacrifices pour le péché que les païens étaient admis à offrir au Temple. Il n'était point permis d'ajouter le parfum à l'offrande de ces victimes, mais afin de ne pas rebuter le païen, on acceptait tout ce qu'il présentait et le sacrificateur dirigeait son intention vers le péché, quoique le sacrifice eût été offert à un autre titre ([2]). Telle est l'explication donnée par Josèphe et qui paraît en tout point conforme à la doctrine rabbinique et plus spécialement au système de R. Akiba. Le péché dont il s'agit dans ce passage est bien, comme le veut ce docteur, non pas la violation de la Loi (*hattat*), mais le péché intérieur pour lequel l'holocauste (*ola*) était destiné, d'après la maxime: « L'holocauste est offert en expiation des mauvaises pensées ». Ce que Josèphe dit du parfum est vrai également et répond à la tradition rabbinique, pourvu qu'on l'applique aux libations qui accompagnaient le sacrifice israélite et qui étaient exclues de celui du païen ou qui, pour mieux dire, devaient être dans ce cas ajoutées au sacrifice par Israël, pourvu aussi qu'on s'en rapporte à l'avis de R. Akiba qui soutient justement contre R. José que l'encens (*lebona*) ne figure pas dans le sacrifice du païen. Enfin les paroles de Josèphe sur l'intention du sacrificateur, à quelque titre d'ailleurs que la victime fût présentée, trouvent un parfait équivalent dans cette

---

([1]) Menahot, 73b.

([2]) De bello judaico, lib. II, chap. XVII, 808.

décision des Rabbins: « Si le Gentil apporte des sacrifices pacifiques, on les offrira à titre d'holocaustes, car l'intention du Gentil est dirigée vers le Ciel (le vrai Dieu), c'est-à-dire qu'il ne veut rien que ce que Dieu a permis et comme ce que Dieu a permis pour lui, c'est seulement l'holocauste, c'est sous ce titre que l'on offrira la victime [1] ».

Mais ce qui est plus important encore, c'est l'esprit qui a dicté ces dispositions. Evidemment dans cette réglementation des sacrifices des Gentils dans le Temple de Jérusalem, on s'est inspiré de la nature de leur foi religieuse, ou pour mieux dire de leur croyance noachide libre de toute entrave mosaïque. On s'est efforcé de mettre ces règles d'accord avec l'état moral et religieux que le Judaïsme lui-même leur impose. De là l'acceptation de certains sacrifices et l'exclusion des autres. On admettra d'après R. José, les sacrifices votifs et d'actions de grâces, tout ce qui fait en un mot l'objet d'une offrande volontaire, car le Gentil n'étant point soumis au culte mosaïque, il n'est tenu à aucun sacrifice légal. Pour R. Akiba, on acceptera l'holocauste, car l'holocauste lui-même peut être votif et si ce docteur croit devoir exclure les autres offrandes de ce genre, nous allons en voir la raison. Mais comment expliquer, dira-t-on, la disposition du traité *Schekalim* d'après Maïmonide qui autoriserait le païen à offrir des sacrifices pour les péchés, car puisqu'il n'est nullement soumis aux prescriptions de la loi mosaïque, ses transgressions ne sauraient entraîner pour lui aucune culpabilité? Est-ce à dire que, selon cette doctrine, le Gentil se trouverait en état de péché tant qu'il n'observe pas le mosaïsme qui serait obligatoire pour lui comme pour Israël? Une telle prétention renverserait de fond en comble notre édifice religieux, nous ne disons pas celui que nous avons élevé, mais celui qui résulte du majestueux ensemble des enseignements du judaïsme. La difficulté, toute sérieuse qu'elle paraisse, est loin d'être insoluble. Nous avons dit que le païen peut se charger volontairement de l'exécution de quelques préceptes de la *Thora;* dès lors, quand il transgresse les règles qu'il s'est lui-même tracées comme expression de sa religion intérieure, il est coupable et passible d'expiation, sinon vis-à-vis de la Loi mosaïque, du moins au regard de sa propre conscience. Il se peut aussi que les sacrifices pour les péchés soient, aux yeux des Docteurs dont il s'agit, de nature à pouvoir être

---

[1] Maïmonide.

présentés également à titre d'accomplissement d'un vœu. Le Talmud ne dit-il pas que les anciens *hasidim* en apportaient chaque jour un de ce genre-là, sans objet déterminé?

En admettant que telle soit la juste explication du passage de la *Mischna* en question, comment se fait-il, si l'on s'en tient à la nature particulière de la religion noachide, que R. Akiba ne permette aux Gentils que les holocaustes à l'exclusion de tous les autres sacrifices votifs? La réponse nous est fournie par une controverse dont le Talmud et le Midrasch se font l'écho sur l'antériorité des formes du sacrifice, la plus ancienne devant être par conséquent celle qui caractérise la religion de l'humanité, les autres étant considérées comme des formes nouvelles introduites par le mosaïsme (1). Or, d'après certains Docteurs, c'est l'holocauste qui est la forme primitive; il n'y a donc rien d'étonnant à ce que R. Akiba, se conformant à cette opinion, ait limité aux holocaustes les sacrifices des Gentils.

L'importance de ces dispositions particulières relatives à la Gentilité s'accroît encore lorsque l'on considère celles qui concernent le Juif apostat. Tandis que le païen même idolâtre est libre d'apporter des sacrifices au Temple, l'Israélite qui a apostasié n'en peut plus présenter d'aucune sorte. Etait-il possible de démontrer plus éloquemment que la Loi mosaïque n'est faite que pour Israël, que les Gentils n'y sont aucunement assujétis, sans être par suite, bien loin de là, rejetés de Dieu, puisque leurs offrandes sont agréées? Le monothéisme lui-même ne leur est point imposé, l'idolâtre étant admis au Temple comme le vrai noachide, et peut-être touchons-nous ici à la première application de ce principe que nous ne trouvons formulé que dans les livres postérieurs au Talmud, bien que l'idée en existe déjà dans ce monument de la Tradition: « Il n'a pas été défendu aux enfants de Noé d'associer (d'autres divinités au vrai Dieu) (2) ».

La même distinction se renouvelle également à propos des dons et cette règle est encore observée de nos jours dans la pratique

---

(1) *Zebahim* 116a; *Midrasch Schir aschirim*; *Bereschit Rabba*, 22 § 9. Hésiode, dans sa Théogonie, semble confirmer cette ancienne pratique. Il raconte qu'au commencement tout animal sacrifié était entièrement brûlé. Ce fut Prométhée qui, voyant que la dépense était excessive, obtint de Jupiter qu'une partie seulement de la victime fût dorénavant consumée par le feu et l'on ne continua plus à brûler entièrement que les victimes offertes aux dieux infernaux.

(2) Voir note p. 242.

synagogale: le don du renégat est rejeté. L'exemple le plus mémorable de l'acceptation des dons des Gentils est peut-être celui des Philistins. Ils envoyèrent, à titre d'offrande, avec l'arche dont ils s'étaient momentanément emparés, un écrin rempli d'objets précieux [1] qui fut déposé dans la partie la plus secrète et la plus vénérable du sanctuaire, à côté du vase de la manne et de la verge d'Aaron.

V.

Participation des Gentils au culte du Temple.

Non seulement les Gentils avaient dans le Temple de Jérusalem une enceinte réservée, non seulement ils pouvaient présenter des sacrifices à l'autel, mais ils étaient même admis à exercer à l'intérieur du sanctuaire des fonctions religieuses, à rendre des services, très modestes il est vrai, mais qui ne laissent point d'avoir une importance exceptionnelle pour le sujet qui nous occupe.

Nous avons déjà dit qu'au temps de Moïse on voyait, dans le camp israélite, des Gentils employés à couper le bois et à puiser l'eau [2] et si nous nous reportons à certains textes des Prophètes, nous sommes autorisés à conclure qu'il s'agissait là du service du culte. En effet nous voyons que les Gabaonites à l'époque de Josué furent chargés d'exécuter ces travaux pour les besoins du sanctuaire [3]. Dans la nomenclature des compagnons d'Esdras figurent des Néthiniens, qui ne sont autres que des Gabaonites: « D'entre les Néthiniens que David et les chefs avaient mis au service des Lévites, deux cent vingt Néthiniens, tous désignés par leurs noms [4] », ce qui confirme notre explication.

Cette sorte de sacerdoce inférieur comprend même, du moins pendant la période du second Temple, l'office des musiciens. C'est l'opinion de Rabbi Méir qui soutient que ces derniers étaient des Gentils, esclaves des prêtres. Ce qui est certain, c'est qu'au temps de Salomon trois mille six cents prosélytes furent chargés de la musique sacrée. Cent cinquante mille autres étaient occupés à la construction du Temple; ce travail n'était nullement oppressif ni

---

(1) I Samuel, VI, 8.

(2) Deutér, XXIX. 10 et les commentaires *in loco*.

(3) Josué, IX, 27.

(4) Esdras, VIII, 20.

même imposé. Le prosélyte, fût-il simple noachide, avait droit à la subsistance de la part des Israélites; dès lors ceux-ci pouvaient lui demander en échange un travail quelconque dont il était toujours libre de se dispenser en renonçant aux secours qu'on lui fournissait et peut-être même sans y renoncer, car la loi qui les lui confère n'impose aucune condition.

Ces données historiques jettent une vive lumière sur ce singulier passage du livre d'Isaïe où il est dit que, parmi les Gentils qui ramèneront Israël à Jérusalem, il en est qui seront attachés aux prêtres et aux Lévites (1). Nous avons vu que le même livre parle des étrangers « qui s'attachent à l'Eternel pour le servir (2) » dans les termes que le Pentateuque emploie à propos des Lévites, et qu'il leur promet, dans la maison de Dieu, « une place et une renommée préférables à des fils et des filles ». Enfin on y prédit qu'ils prendront part à la construction du Temple futur, fait qui s'est d'ailleurs produit dans l'édification de tous les sanctuaires précédents et qui, en tout cas, témoigne du rôle assigné aux Gentils dans le culte de Dieu.

Assurément ces prédictions comportent aussi la reconnaissance de la mission religieuse d'Israël à laquelle les Gentils devront rendre hommage et l'on pourrait par conséquent leur reprocher d'avoir une certaine apparence politique. Mais les critiques, qui seraient tentés de ne voir dans de telles prophéties que des manifestations de l'amour-propre national, sont bien obligés d'admettre qu'on leur attribue du moins des motifs d'ordre religieux et qu'il faut voir dans cette domination israélite annoncée le triomphe du Dieu d'Israël sur les divinités de tous les autres peuples. Mais il ne s'agit pas là, comme dans le paganisme de la victoire d'un dieu particulier sur ses rivaux qui n'a sur les adorateurs de ceux-ci que le droit conféré par la conquête. Le triomphe du Dieu d'Israël est celui de la vérité parfaite sur des copies plus ou moins infidèles qui n'en possèdent qu'une parcelle et quand il appelle à Lui les fidèles du dieu vaincu, il ne fait que reprendre son bien partout où il le trouve, car ses droits sont non seulement supérieurs, mais antérieurs à ceux de la divinité qui succombe. Lorsque des païens se convertissent à Lui, ce sont des déserteurs qui rentrent sous la tente qu'ils n'auraient jamais dû quitter, des enfants prodigues

(1) Isaïe, LXVI, 21.
(2) Ibid. LXI, 4-6.

qui reviennent au foyer paternel, des pécheurs qui abandonnent leurs anciens errements. Ce que nous tenons à constater surtout ici, c'est que ce retour est prévu par l'organisation même du judaïsme et qu'une participation est réservée au Gentil converti dans le culte d'Israël, sans que l'affiliation complète au mosaïsme lui soit aucunement demandée.

VI.

Les sacrifices propitiatoires pour la Gentilité.

§ 1.

Nous avons étudié plus haut les trois formes des sacrifices des Gentils consacrées par le judaïsme. Il nous reste à examiner maintenant une autre forme qui n'est certainement pas la moins intéressante, car elle atteste mieux encore que les autres, s'il est possible, la place que la Gentilité occupait dans les préoccupations religieuses d'Israël. Nous voulons parler des sacrifices propitiatoires que la Loi mosaïque elle-même ordonnait de célébrer solennellement pour les Gentils.

L'époque de l'année choisie pour cette célébration était celle de *Souccot*, la fête des Tabernacles, et cette date est déjà significative, car outre le sabbat dont nous avons précédemment parlé, la solennité de *Souccot* est la seule fête israélite dont il soit dit dans l'Ecriture qu'elle doit être célébrée par toutes les nations dans le Temple de Jérusalem : « Tous ceux qui resteront de toutes les nations venues contre Jérusalem, monteront chaque année pour se prosterner devant le roi, l'Eternel des armées, et pour célébrer la fête des Tabernacles [1] ». Cette prophétie est accompagnée de l'annonce d'un châtiment pour ceux qui s'abstiendraient de célébrer cette fête et elle constitue ainsi, pour le dire en passant, une preuve des plus concluantes en faveur de l'immutabilité de la Loi aux temps messianiques et une objection des plus graves contre toute religion fondée sur l'idée du caractère provisoire et de l'abolition ultérieure du mosaïsme. Nous y voyons également la confirmation de ce que nous n'avons cessé de soutenir, à savoir que jamais dans la pensée du judaïsme, cette religion n'a été destinée à tous les peuples de la terre. S'il en eût été autrement, il serait

---

[1] Zacharie, XIV, 16.

absurde en effet de parler d'une observance particulière de leur part à l'époque du Messie, observance qui implique l'exclusion de toutes les autres. Si l'Ecriture mentionne cette pratique spéciale, cela prouve deux choses: d'abord que la loi mosaïque dans son ensemble ne concerne pas les Gentils, ensuite que s'ils en ont été dispensés, ce n'est ni par haine, mépris ou négligence, mais uniquement parce qu'une liberté religieuse plus grande leur a été laissée, certains autres préceptes étant proclamés au contraire obligatoires pour eux aussi bien que pour Israël.

Ces considérations ne sont pas ici hors de propos comme on pourrait le supposer. Nous voyons dans cette disposition particulière, comme dans tant d'autres détails de la Loi, que, d'après la conception juive, la religion universelle ne consiste pas dans une conversion pure et simple des Gentils au mosaïsme, mais dans la reconnaissance que l'humanité doit faire de la vérité de la doctrine d'Israël, tout en gardant dans la pratique son autonomie et sa liberté. C'est là un point essentiel sur lequel nous ne nous lasserons pas d'appeler toute l'attention des esprits sérieux.

Il serait extrêmement curieux de recueillir ici tous les commentaires que cette future observation de la fête des Tabernacles a provoqués dans les écrits rabbiniques. Ils sont si importants qu'ils pourraient aisément former la matière d'une étude spéciale. Mais voici l'idée centrale autour de laquelle toutes les autres viennent se grouper. C'est que, durant les huit jours de *Souccot*, Israël offrait sur l'autel de Jérusalem soixante-dix victimes à titre de propitiation pour les soixante-dix peuples de la terre ([2]). Il est merveilleux de voir le parfait accord qui règne sur la destination et le sens de ce sacrifice entre les plus anciens auteurs rabbiniques, soit dans la période qui a immédiatement précédé l'ère chrétienne, soit dans les siècles postérieurs, c'est-à- dire à une époque où l'on devrait s'attendre le moins à rencontrer de pareilles dispositions à l'égard des Gentils. En effet, à la haine féroce du paganisme contre les Israélites correspondait alors chez ces derniers une sensibilité plus grande qu'une longue habitude de souffrir n'avait pas encore émoussée comme dans le Moyen-Age et dans l'ère moderne. Israël n'était pas un vieillard résigné, courbé sous le poids de douleurs accumulées comme il apparaît de nos jours dans les pays

---

([1]) Nombres, XXIX, 12 et suivants dans le Commentaire de Raschi.

de persécutions; il était toujours un lutteur vigoureux qui étonnait le monde par des prodiges de résistance.

Eh bien! écoutons la voix de cet Israël s'exprimant par l'organe de ses maîtres, les Pharisiens si décriés. Car, qu'on le sache bien! la Bible [1] qui prescrit formellement le sacrifice dont il s'agit, se tait complètement sur les motifs qui l'inspirent et sur la signification qu'il faut lui donner, comme en général sur le sens de tous les sacrifices ou, pour mieux dire, sur toute la partie théorique de la Loi de Dieu. Or n'est-ce pas un juste sujet d'admiration que de voir que les Pharisiens, au lieu de rabaisser par des interprétations égoïstes et mesquines le niveau moral de l'Ecriture, comblent ses lacunes dans le sens le plus humanitaire et parlent eux-mêmes en faveur des Gentils quand elle garde le silence? Citons d'abord le *Vaïcra Rabba* qui, des cinq parties du *Midrasch Rabba*, est reconnu par la critique moderne comme l'une des plus anciennes. On y lit sous le nom de R. Jeoschua, fils de Lévi: « Si les nations du monde avaient su combien le tabernacle d'assignation leur était utile elles l'auraient (pour le protéger) entouré de tentes et de camps retranchés ». Et dans un autre passage à peu près semblable: « Si les nations du monde avaient su combien le Temple leur était utile, elles l'auraient entouré de camps retranchés pour le garder, car il leur était plus utile qu'à Israël ».

Le Midrasch *Schir aschirim*, qu'on peut à bon droit placer après le *Vaïcra Rabba*, s'exprime avec plus de douceur, sans être moins explicite, et la pensée en outre se généralise: « Tes yeux sont semblables à ceux de la colombe, cela veut dire que de même que la colombe (offerte au temple) fait expiation pour tout le monde, de même Israël fait expiation pour tous les peuples, car les soixante-dix veaux qu'on immolait sur l'autel à la fête des Tabernacles étaient offerts pour les nations, afin qu'elles fussent maintenues en ce monde, c'est pourquoi il est écrit (dans les Psaumes): Ils m'accusent en échange de mon amour, tandis que je prie (pour eux) ».

Dans le Talmud, au traité *Soucca*, nous lisons également: « R. Johanan dit: Malheur aux peuples gentils pour ce qu'ils ont perdu (en perdant le Temple), car lorsque le Temple était debout, il était fait expiation pour eux sur l'autel (au moyen des soixante-dix veaux offerts en sacrifice), mais maintenant qu'est-ce qui fera pour eux l'expiation? » Et voici d'autres passages de la Pesikta: « Dieu

---

[1] Nombres, XXIX, 12 et suivants.

dit à Israël: Mes enfants. je sais que durant les sept jours précédents de la fête (des Tabernacles), vous étiez occupés aux sacrifices pour les peuples du monde; à présent (le jour de *Schemini Azeret*, huitième de la solennité) vous et moi réjouissons-nous ensemble ». Et ailleurs: « R. Alexandre dit: Cela (cette institution de la fête des Tabernacles) fait songer à un roi qui aurait eu la joie (de marier son fils). Pendant toute la semaine des noces, le fils du roi s'occupait à faire des honneurs aux hôtes qu'il avait conviés. La semaine des noces achevée, le roi dit à son fils: Je sais que durant toute la semaine des noces, tu t'occupais de tes hôtes; à présent, toi et moi, réjouissons-nous ensemble. Ainsi pendant les sept jours des Tabernacles, Israël s'occupe des sacrifices pour les nations du monde, car, dit R. Pinhas: Les soixante-dix veaux qu'Israël sacrifiait pendant la durée de la fête correspondaient aux soixante-dix nations de la terre, afin qu'elles fussent maintenues en ce monde ».

Le *Bamidbar Rabba* reproduit le motif du sacrifice donné par le *Schir aschirim Rabba:* « C'est afin que le monde ne soit pas privé des peuples gentils ». Le *Midrasch Tadsché* est aussi esplicite: « On sait que soixante-dix veaux étaient sacrifiés par Israël pendant la durée de la fête des Tabernacles en faveur des peuples gentils, pour leur servir d'expiation ».

L'unanimité entre les divers écrits rabbiniques est donc parfaite sur ce point. Mais voici une circonstance qui mérite une mention toute particulière. Le nombre de soixante-dix victimes offertes pendant la fête est déjà par lui-même très significatif, si l'on veut bien se rappeler tout ce que nous avons dit précédemment sur la division du monde en nationalités d'après les Rabbins. Or ce chiffre de soixante-dix victimes était réparti entre les sept jours de fête de telle manière qu'il était offert chaque jour une victime de moins que le jour précédent; il y en avait treize le premier jour, douze le deuxième, onze le troisième et ainsi de suite jusqu'au septième jour où sept veaux seulement devaient être immolés, ce qui complétait le nombre de soixante-dix. Que pouvait bien signifier cette diminution progressive dans le chiffre des victimes? Une disposition si particulière n'est certainement pas due au hasard et l'on ne saurait douter qu'il dût y avoir quelque secrète raison dans cet ordre cérémoniel. On rencontre parfois chez les Rabbins cette phrase: « Les nations du monde vont en diminuant comme les veaux de la fête ». Est-ce là un souhait égoïste de l'amour-propre national, ou la simple constatation d'un fait, ou encore l'expression

d'un désir inspiré par de plus nobles motifs? Ces diverses hypothèses ont été soutenues tour à tour. Lors même que la première serait vraie, ce ne serait encore qu'une note dissonante dans l'imposant concert formé par les témoignages que nous avons recueillis de toutes parts chez les Docteurs en faveur des aspirations universelles du judaïsme. Et combien le patriotisme juif, si cruellement blessé par les païens, serait excusable d'avoir quelquefois nourri de semblables pensées! La seconde supposition paraît conforme au commentaire de Raschi sur le chapitre des Nombres fixant le chiffre de victimes à immoler pendant la fête des Tabernacles (1): « Les victimes de la fête sont au nombre de soixante-dix et elles diminuent chaque jour. C'est un signe de destruction des nations, mais à l'époque du sanctuaire ces sacrifices offerts les mettaient à l'abri des châtiments encourus ». Ainsi la constatation d'un fait elle-même conserve aux holocaustes de la solennité en question leur caractère humanitaire.

Mais on est allé plus loin encore dans cette voie. On a dit que ce nombre décroissant de victimes signifiait la diminution graduelle des diverses religions et leur réduction à des formes plus légitimes (2) et il convient de remarquer que le nombre s'arrête à sept, ce qui, en acceptant cette interprétation, est encore une consécration de la pluralité et de la variété des cultes, le judaïsme reconnaissant que l'adoration de Dieu doit prendre des formes diverses adaptées au génie des différentes races et à la nature du milieu, sans préjudice toutefois de l'unité générale dont Israël est le gardien et le modèle. Engagés dans cette voie d'exégèse symbolique, nous ne voyons pas pourquoi il ne serait point logique de songer également à l'unification progressive et toujours plus complète du genre humain, sous l'action du principe de fraternité universelle enseigné par le judaïsme.

§ 2.

L'idée de religion universelle dans la célébration de la fête de *Souccot* apparaît plus nettement encore, lorsque l'on considère l'époque de l'année choisie pour cette solennité et pour les sacrifices offerts en faveur de l'humanité. C'était évidemment le moment où

(1) Nombres, XXIX, 18.

(2) Micraé Kodesch, Sect. *Bo*, p. 108.

l'année commençait. Il résulte de la Bible elle-même que l'année civile des Hébreux s'ouvrait avec le mois de *Tischri* qui est le septième de l'année religieuse et que le premier jour de ce mois était tout naturellement le jour de l'an, ainsi que la Synagogue le reconnaît aujourd'hui, d'autant mieux que ce premier jour de *Tischri* est un jour de fête solennelle institué par Moïse, mais dont l'Ecriture n'indique pas le motif.

Il n'est pas moins établi que le commencement de l'année se prolongeait jusqu'à *Kippour,* comme le prouvent la libération des esclaves, celle des débiteurs, le repos de la terre, le retour des possessions, toutes choses dont la proclamation était faite ce jour-là. C'était donc toute une série de jours qui constituait la période du début de l'année et à deux reprises dans le Pentateuque, Moïse laisse entendre que cette période s'étend jusqu'à *Souccot*, lorsque, parlant de la fête des Tabernacles, il en fixe la date « à la fin de l'année « ou « au retour de l'année (1) ».

Cette manière de considérer le commencement de l'année commune, ainsi marqué par la célébration de la fête de l'humanité, nous donne peut-être l'explication du singulier silence que le Deutéronome garde sur les deux fêtes préliminaires de *Rosch Aschana* et de *Kippour.* Celles-ci auraient formé une sorte d'introduction à la fête de Clôture (2) dont la simple mention supposait ainsi les deux précédentes comme faisant partie d'une même solennité (3).

On sait que les Hébreux avaient une double façon de calculer l'année: le mois de *Nissan*, au printemps, solennisé par la commémoration de la sortie d'Egypte, marquait le début de l'année religieuse spéciale à Israël; l'année civile, qui commençait avec le mois de *Tischri*, était au contraire commune à tous les peuples y compris les Juifs. Comme les Gentils ne connaissaient que cette dernière année qui, semblable aux jours de la création, partait de l'équinoxe d'automne, époque correspondant au soir dans l'ordre des saisons comme *Nissan* correspond à la pointe du jour, il était naturel que le judaïsme la consacrât par des solennités religieuses d'un caractère essentiellement cosmopolite et nous venons de voir que la fête de *Souccot*, avec ses sacrifices offerts pour toutes les

---

(1) Exode, XXIII, 16, XXXIV, 22.

(2) *Lévitique* XXIII, 36, *Nombres* XXXIX, 35.

(3) Ce nom de fête de Clôture donné au huitième jour de *Souccot* est précisément celui qui sert à désigner le dernier jour de la Pâque. Deutér. XVI, 8.

nations du monde, témoigne de la place considérable que l'humanité tout entière occupe dans la pensée hébraïque.

Il est curieux de constater comment les croyances chrétiennes arrivent par des voies détournées à un résultat analogue. Un théologien protestant, après avoir étudié les solennités chrétiennes de de Pâques et de Pentecôte et leurs rapports avec les fêtes juives du même nom, ajoute ce qui suit: « En ce qui concerne les Tabernacles, nous n'avons pas encore de fête qui y corresponde, mais lorsque les temps seront accomplis et que nous nous trouverons enfin dans les conditions requises, nous célébrerons aussi très solennellement cette fête. La vie présente, c'est, pour l'humanité, la vie au désert qui, comme celle des Israélites après leur sortie d'Egypte, a une Pâque et une Pentecôte, mais qui n'a pas encore de fête des Tabernacles, celle-ci ayant été précisément instituée en souvenir de cette vie errante du désert. Il s'ensuit que les *Souccot* des Gentils ne pourront être célébrées qu'à l'époque de la résurrection (c'est-à-dire pour nous aux temps messianiques) [1] ».

---

[1] Les Deux Alliances, pp. 65-66.

Chapitre Cinquième

LA RELIGION UNIVERSELLE
DANS LA RÉVÉLATION MOSAÏQUE

I.

Idées rabbiniques sur la destination de la révélation sinaïtique.

§ 1.

Nous comprenons ici par révélation mosaïque la promulgation de la Loi sur le Sinaï et ce sont les circonstances attribuées par la Tradition à ce fait historique que nous allons passer en revue, afin d'y retrouver, s'il est possible, les traces de religion universelle qui jusqu'à présent ne nous ont fait défaut nulle part. Il est évident que les témoignages que nous pourrons recueillir en cette circonstance auront une valeur d'autant plus grande qu'il s'agit d'un événement d'une importance plus exceptionnelle.

On ne peut qu'admirer la conduite des Pharisiens en face de cette page capitale de l'histoire biblique. Il est touchant de voir ces Docteurs si méprisés et souvent même si calomniés se donner des peines infinies pour découvrir partout dans ce récit de la révélation sinaïtique, même lorsque le texte semble ne s'y prêter aucunement, les indices d'une destination universelle. C'est ainsi qu'ils recherchent quelle fut la langue que Dieu employa pour parler à son peuple et bien que la forme du Décalogue soit à cet égard strictement juive, puisqu'il ne contient que des mots purement hébraïques, les Rabbins ne laissent pas d'y trouver l'empreinte de plusieurs idiomes et ils s'ingénient à construire là-dessus tout un système intéressant pour notre présente étude. D'après eux,

le Seigneur en donnant sa loi à Israël sur le Sinaï a parlé non seulement en hébreu, mais encore en d'autres langues et, à les en croire, ces langues sont précisément celles qui jouent un rôle prépondérant dans l'histoire ancienne de l'humanité, à savoir: l'arabe, le latin et l'araméen. « L'Eternel est venu (*ba*) de Sinaï », voilà, nous disent-ils, la langue hébraïque; « il s'est levé (*zarah*) sur eux de Séir », voilà le latin; « il a resplendi (*hofi'a*) de la montagne de Paran » voilà l'arabe; « et il est sorti (*veatha*) du milieu des saintes myriades », voilà l'araméen ([1]).

Ce qu'il convient de remarquer ici ce n'est évidemment pas l'étymologie plus ou moins douteuse des mots, c'est l'esprit de cosmopolitisme qui a inspiré ces curieuses recherches. Ni l'amour-propre national, ni les convictions religieuses, ni les ressentiments les plus légitimes contre des oppresseurs acharnés à fouler aux pieds les droits sacrés de l'Israélite, n'ont pu étouffer ces préoccupations et sur les ruines de tous les préjugés, nous voyons s'élever l'image majestueuse de la loi universelle donnée à l'humanité par l'entremise d'Israël. Car ces quatre langues dont nous parlent les Rabbins, bien qu'elles représentent les plus notables civilisations du monde ancien, ne suffisent pas à exprimer l'étendue de leur pensée qui embrasse un horizon infiniment plus vaste. Elles ne tardent pas en effet à devenir dans leurs commentaires toutes les langues de l'univers et c'est, d'après eux, à tous les peuples sans exception que s'adresse la voix du Sinaï. R. Jochanan fait observer que le texte ne dit pas: « Tout le peuple entendait la voix », mais « tout le peuple entendait les voix ([2]), car, nous dit-il, le son de la voix divine se divisait en soixante-dix voix, afin que toutes les nations pussent l'entendre ». Il n'y a rien à ajouter à de telles paroles; elles disent assez éloquemment que, d'après les croyances juives, la révélation du Sinaï a une destination universelle et leur unique défaut serait même de confondre Israël parmi les autres peuples en supprimant d'un seul trait toute différence entre la

---

([1]) Deutéronome, XXXIII, 2. Ces quatre verbes sont assez heureusement choisis pour représenter chacune des langues mentionnées. L'étymologie de *ba* et de *atha* est certaine; quant à *zarah*, il rappelle le latin *surgo* et *hofi'a* offre de l'analogie avec l'arabe. Les localités indiquées dans la bénédiction mosaïque sont également pour quelque chose dans la désignation des langues: Seir, le pays d'Edom, est bien propre à représenter Rome qui a toujours été identifiée avec Edom, et Paran est le siège primitif d'Ismaël, père des Arabes.

([2]) Exode, XX, 18.

religion de l'humanité laïque et la règle sacerdotale du peuple prêtre. Mais nous avons vu que la conception du double aspect de la loi divine est trop profondément enracinée dans l'esprit des Docteurs pharisiens pour qu'il soit possible d'interpréter dans ce sens leurs professions de foi universaliste. Pour eux la loi mosaïque renferme celle de l'humanité et cette dernière se trouve placée sous la sauvegarde de la religion d'Israël.

§ 2.

Les Rabbins étaient si désireux de prouver que Dieu, en se manifestant sur le Sinaï, s'adressait à tous les peuples et qu'il n'a pas dédaigné de se servir d'autres idiomes que de l'hébreu que, pour retrouver dans le Pentateuque des traces des langues les plus importantes de l'antiquité, ils n'ont pas craint d'attribuer au texte mosaïque de véritables barbarismes. Ils vont même jusqu'à faire servir ces étymologies étrangères de fondement à certaines lois, à certains rites sacrés, comme le grec pour les lois criminelles, l'arabe pour la sonnerie du *Schofar*, l'africain pour le précepte des *Tefillin* (1).

Mais ce qui n'est pas moins significatif, c'est l'emploi simultané chez les Juifs de deux langues, l'araméen et l'hébreu, mises probablement l'une et l'autre au service de la religion. Ce phénomène historique nous paraît tenir à la même cause que les recherches mythiques et théologiques des Docteurs sur la langue de la révélation mosaïque. Nous laissons aux philologues le soin d'élucider le problème de l'existence de l'hébreu comme langue vulgaire à l'époque de Moïse. Il semble plus vraisemblable d'admettre que l'araméen, idiome paternel, hérité des patriarches et importé de la Mésopotamie, était alors généralement usité, mais les Juifs n'étaient pas moins déjà à ce moment en possession de l'hébreu, ainsi qu'en témoignent certains signes assez probants, entre autres les noms propres. Si l'on soutient au contraire que ce fut l'hébreu qui avait été hérité des ancêtres, soit parce qu'il faut le considérer comme un dialecte araméen particulier, soit parce que les Israélites l'avaient adopté depuis leur séjour en Canaan, et que l'araméen subsistait comme souvenir de la Mésopotamie ou comme langue apprise au contact des peuples phéniciens ou cananéens, il demeure

(1) *Zebahim* 37b; *Menahot* 34b; *Sanhédrin* 4b; *Rosch Aschana* 26a.

toujours établi que l'usage des deux idiomes était conservé en Israël. Le judaïsme prouvait ainsi que les vérités qu'il prêchait et que cette loi divine dont il se trouvait dépositaire, n'étaient pas réservées à un petit nombre d'initiés comme les enseignements des mystères égyptiens, qu'elles ne constituaient pas davantage le patrimoine exclusif des Israélites, mais qu'au contraire elles étaient destinées à rayonner en dehors des frontières du peuple hébreu et à étendre leur bienfaisante influence sur toutes les autres races de la terre.

II.

Les stèles des frontières palestiniennes.

Nous devons signaler ici un fait en lui-même assez obscur, mais qui nous paraît se rattacher au sujet qui nous occupe présentement; c'est que la Loi tout entière devait être écrite sur des pierres exposées à la vue de tout le monde. Nous voyons que, dans le Deutéronome, l'ordre est donné aux Hébreux de dresser de grandes pierres de l'autre côté du Jourdain, de les enduire de chaux et d'y graver « toutes les paroles de la Loi ». Ces pierres devaient être dressées sur le mont Ebal et à côté d'elles, il était commandé à Israël d'élever un autel et d'y offrir au Seigneur des holocaustes et des sacrifices d'actions de grâces. Le texte sacré ajoute que les paroles de la Loi devaient être gravées très nettement ([1]).

Il ne s'agit dans ce passage que d'une seule prescription, mais la tradition talmudique ([2]) nous parle de deux répétitions du même fait dont la première aurait eu lieu au temps de Moïse lui-même dans la région en deça du Jourdain et l'autre à l'époque de Josué à Guilgal; les pierres auraient été ensuite érigées sur le mont Ebal selon l'ordre divin. Entre ces deux circonstances identiques, la tradition place l'érection faite par Josué de pierres au milieu du Jourdain en souvenir de son passage. En outre, il n'est pas douteux que, d'après le Talmud, Moïse n'ait écrit la Loi de sa main une première fois sur les pierres qu'il avait dressées.

Quant à la manière dont la transcription prescrite par le grand législateur a été effectuée, nous voyons les avis des Docteurs divisés

---

([1]) Deutéronome, XXVII, 2-8.

([2]) *Sota* 32b; 35b; 36a.

dans le Talmud. Selon R. Jehouda, les Hébreux, après avoir écrit la Loi sur les pierres, auraient enduit celles-ci de chaux. Et comme R. Simon lui fait observer avec raison que, dans ce cas, les peuples gentils de ce temps-là se seraient trouvés dans l'impossibilité d'apprendre la Loi, il répond : « Dieu leur donna un surcroît d'intelligence et ils envoyèrent des scribes (*notarin*) qui détachèrent la couche de chaux et copièrent la Loi; c'est pourquoi la sentence de condamnation a été prononcée contre eux, car ils auraient dû apprendre, se trouvant en état de le faire, et ils n'ont point appris ». R. Simon soutient au contraire que l'écriture a été tracée sur l'enduit lui-même et qu'au-dessous de toutes les inscriptions se trouvait ce verset : « Afin que vous ne soyez point induits à imiter les abominations des Gentils », d'où le Talmud tire cette conclusion que si les peuples païens se convertissaient, ils seraient acceptés dans la société d'Israël.

Les Docteurs talmudiques nous disent encore que, de même que le son de la voix divine sur le Sinaï se répercutait en soixante-dix idiomes différents, par allusion au nombre total des nations de la terre selon les Rabbins, la Loi était écrite sur les pierres en autant de langues étrangères.

On s'est demandé également, et cette question est évidemment plus importante, ce qui était écrit sur ces pierres destinées, de l'avis de tous, à porter à la connaissance de tous les peuples, la loi des Juifs. Le texte dit à la vérité : « toutes les paroles de cette Loi », mais qu'est-ce que Moïse entendait par là ? Au moment où il formulait cette prescription, le livre complet de la loi existait-il déjà ? Se trouvait-on alors seulement en présence d'un de ces rouleaux qui, de l'avis de certains Docteurs [1], servirent de matériaux pour la rédaction du Pentateuque, ou bien, s'il s'agit réellement de la loi entière, était-ce dans sa forme intégrale ou simplement en abrégé, comme on en a émis l'hypothèse [2], qu'elle devait être écrite ? On a dit aussi que l'ordonnance en question concernait uniquement le Deutéronome, soit parce que ce livre forme, indépendamment des autres, un tout complet dans le recueil des écrits mosaïques, soit parce que c'est dans cet ouvrage que le précepte est mentionné, soit enfin parce qu'un passage de Josué semble le désigner particulièrement : « Et là, est-il dit, Josué écrivit sur les

---

(1) *Ghittin* 60a.

(2) Voir Ibn Ezra *in loco*.

pierres le double de la Loi que Moïse avait écrit en présence des enfants d'Israël [1] ». Il ne faut pas oublier en tout cas que le texte mosaïque a soin d'ordonner que les pierres soient grandes [2] et le Talmud rapporte le récit de témoins oculaires affirmant qu'elles étaient chacune du poids de quarante *sea* [3].

Ibn Esra mentionne l'opinion de R. Saadia qui réduit l'inscription à une liste de formules dont chacune résumait un précepte de la Loi. Ce qui ne nous paraît, quant à nous, nullement improbable, c'est que l'ordonnance de Moïse concerne les bénédictions et les malédictions contenues au XXVIIe chapitre du Deutéronome. Nous sommes enclins à le croire en voyant que la malédiction prononcée sur le mont Ebal semble s'adresser non pas seulement à Israël, mais aux peuples gentils et c'est là d'ailleurs la seule manière d'expliquer pourquoi, par une singulière exception, de tous les préceptes de la Loi ceux qui se trouvent indiqués dans cette malédiction ont seuls été choisis pour faire l'objet d'une proclamation publique. Les circonstances dans lesquelles cette proclamation a eu lieu viennent aussi à l'appui de cette conjecture. C'est au début de la conquête de la Palestine, à l'entrée même de ce pays, car Garizim et Ebal se trouvent situés à proximité de la frontière orientale. Là, entre ces deux imposantes montagnes, retentit cet *Amen* solennel prononcé par tout Israël et le contenu tout moral et tout rationnel de la publication ne permet guère de douter qu'elle visait spécialement les populations païennes et les habitants de la Palestine en particulier. Il est manifeste qu'elle menace des prévarications cachées, comme on pouvait naturellement s'attendre à en rencontrer chez des vaincus et les fornications maudites sont précisément celles qu'on dit avoir été si communes chez les anciens possesseurs du pays que Dieu avait décrété pour ce motif leur expulsion définitive. Il faut remarquer en outre certaines prescriptions qui tendent, semble-t-il, à rassurer les vaincus sur l'impartialité avec laquelle les nouveaux dominateurs jugeraient les habitants pacifiques et soumis à la loi noachide, soit en ce qui concerne la vie et la propriété individuelle [4], soit dans les procès que le *gher* ou prosélyte aurait à soutenir devant le tribunal

---

(1) Josué, VII, 32.
(2) *Abanim ghedolot*, Deutéronome, XXVII, 2.
(3) Tosephet Y. T. dans *Pea* VI, 6.
(4) V. versets 17, 24, 25.

israélite [1]. L'imprécation contre ceux qui font égarer l'aveugle dans le chemin est surtout caractéristique, si, comme il est raisonnable de le supposer, ce nom d'*aveugle* s'applique à quiconque demandait des renseignements sur la route à parcourir dans une contrée pour lui encore inconnue.

En admettant l'hypothèse que nous proposons, on s'explique pourquoi l'usage d'écrire la Loi sur des pierres exposées à la vue de tous n'a pas continué en Israël. Il s'agissait d'atteindre chez les peuplades cananéennes un but déterminé et de se conformer pour cela à leurs coutumes. On sait en effet qu'elles avaient l'habitude de graver leurs lois sur des colonnes de pierre. Il en était de même en Egypte où nous trouvons la pierre de Rosette contenant trois inscriptions en trois langues et autant d'écritures. Hipparque, fils de Pisistrate, voulant répandre la sagesse jusque dans les campagnes, fit également élever sur toutes les routes des stèles où se lisaient des préceptes de ce genre: « Marche dans la voie de la justice; ne trompe pas ton ami » [2]. Dans les lois orales (*agrafa*) qui, dit M. Havet, étaient enseignées dans les mystères, on condamnait, suivant Cicéron, celui qui n'indiquait pas le chemin au voyageur égaré et, chose plus singulière, c'était là un crime qu'on punissait d'une malédiction publique. Or nous trouvons dans le texte que nous croyons avoir été gravé sur les pierres au temps de Josué toutes ces condamnations formulées de la même manière.

Nous comprenons aussi pourquoi il est question de bénédiction pour ceux qui n'enfreindraient point ces préceptes, ce qui n'a pas laissé de surprendre certains écrivains, car l'abstention tout élémentaire de telles énormités ne paraît pas en effet mériter des promesses spéciales de récompense. Les peuples dont il s'agit étaient cependant tombés si bas que ces coupables pratiques étaient chez eux générales, en sorte que les encouragements n'avaient rien d'exagéré en cette circonstance. Mais quoique le texte sacré parle de bénédiction aussi bien que de malédiction, c'est uniquement celle-ci qui se trouve explicitement mentionnée, la première n'étant qu'un expédient momentané exigé par l'état particulier des populations auxquelles elle s'adressait et disproportionné au mérite d'une vertu si vulgaire.

Le précepte mosaïque relatif à la transcription de certains fragments de la Loi qui devaient être attachés soit au front et

---

(1) Vers. 19.

(2) V. Havet, Le Christianisme et des origines, Tome I, p. 40.

au bras, soit aux poteaux des maisons et des villes, sert de confirmation à notre explication, car le passage à écrire dans les copies en question, c'est justement celui qui contient l'ordre de les faire [1], de même que le commandement de graver la Loi sur les pierres est contenu dans le texte où se trouvent relatées les malédictions en question. Ce rapprochement entre le précepte domestique de la *mezouza* et la prescription relative aux stèles à élever à l'entrée de la Terre Sainte a été entrevue par Abrabanel. Il se justifie davantage encore si l'on se rappelle que l'ordonnance de la *mezouza* est, d'après la Tradition, applicable aux portes des villes et des provinces aussi bien qu'à celles des maisons. La *mezouza* de toute la Palestine se trouverait donc représentée à son tour par les douze pierres dressées sur ses frontières.

On voit aussi pourquoi la Tradition attribue à Moïse une première érection de stèles semblables, bien que l'Ecriture soit muette à cet égard: c'est que le législateur hébreu ayant lui-même commencé la conquête par la soumission de Sihon, roi des Amoréens, et de Og, roi de Basan, il fut conséquent avec lui-même en accomplissant dans les provinces en deça du Jourdain ce que Josué, son successeur, devait faire plus tard sur son ordre pour les contrées qu'il était appelé à conquérir au de là du fleuve.

III.

Les traductions de la Loi.

Quel que soit le contenu des inscriptions gravées sur les pierres élevées par Moïse et par Josué, il demeure certain qu'elles avaient pour but d'instruire les Gentils. Nous trouvons une nouvelle preuve de la destination universelle de la révélation mosaïque dans la haute idée qu'on s'est faite des traductions de la Loi dont la première, nous l'avons vu, était attribuée à Dieu lui-même qui, sur le Sinaï, aurait traduit la Loi dans toutes les langues de la Gentilité, car, nous disent les Rabbins, c'est là ce que signifie le verset: « Moïse parlait et Dieu lui répondait par la voix [2] ».

Lorsqu'il s'agit de la version grecque des Septante, nous trouvons, il est vrai, chez les Docteurs de la Synagogue des opinions

---

(1) Deutér. VI, 4 et suivants; XI, 13 et suivants.

(2) Exode XIX, 19. Schemot Rabba, *Itro*, § 27.

contradictoires, les uns tentant de relever le mérite de cette traduction, les autres s'efforçant au contraire de la dénigrer. Pour expliquer cette dernière attitude, M Havet fait remarquer avec beaucoup de raison que lorsque du judaïsme hellénisé fut sorti le christianisme, il était naturel que ceux qui étaient restés juifs maudissent un travail qui avait abouti à ce résultat odieux (1). Il n'est pas moins vrai qu'on ne saurait parler plus éloquemment que ne le font les Rabbins du rôle de la langue grecque comme moyen de propagation de l'idée hébraïque dans le monde. On lit dans le Talmud: « Il n'y a pas de différence entre les livres (de la Bible) et les *Tephillin* (phylactères) et *mezouzot*, si ce n'est que les premiers peuvent être écrits en n'importe quelle langue, tandis que les phylactères et les mezouzot ne peuvent être écrits qu'en *aschouri* (en caractères assyriens). Rabban Siméon, fils de Gamaliel, dit: Même pour les livres (de la Bible) il n'a été permis de les écrire qu'en grec (2) ».

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner d'entendre Philon affirmer qu'avant même la traduction des Septante, il existait en Egypte d'autres traductions grecques. Cette assertion, qui n'a d'ailleurs rien d'improbable, prouve du moins que l'idée d'une ancienne traduction des Ecritures, et notamment d'une version grecque, était bien accueillie dans le judaïsme. L'avis de R. Siméon qui, d'après le texte talmudique, était seul parmi les Docteurs à vouloir restreindre à la langue grecque le privilège de traduire les Ecritures, ne saurait au surplus être considéré comme une manifestation de particularisme juif, car autoriser le grec, c'était permettre que tous les peuples prissent connaissance de ce qui se publiait dans cette langue qui était alors devenue presque universelle.

La véritable intention du docteur apparaît dans le choix du texte sur lequel, au dire de R. Jochanan, il appuie son opinion: « R. Jochanan dit: Sur quoi se base donc R. Siméon, fils de Gamaliel? Sur ce verset: « Que Dieu étende les possessions de Japhet, qu'il habite dans les tentes de Sem! » (3) Ce qui veut dire: Que les paroles de Japhet soient entendues dans les tentes de Sem! Et c'est pour qu'on ne puisse pas objecter qu'il faut comprendre aussi les langues de Gomer et de Magog (autres fils de Japhet comme Javan), qu'il est écrit: *Japhté Elohim le Japhet*, c'est-à-dire: Que

(1) Loc. cit. vol. III, p. 144.
(2) Traité Meghilla, 8b 9b.
(3) Genèse, IX, 27.

la plus divine des langues de Japhet soit reçue sous les tentes de Sem » (1).

Ainsi le passage choisi est un texte antérieur à la promulgation de la Loi; il est prononcé par Noé, père commun de tous les hommes, et s'adresse à toute l'humanité. La plus belle langue de la Gentilité est présentée comme destinée à servir, elle aussi, d'idiome sacré sous les tentes de Sem qui ne sont autres que les synagogues. Il est évident que tout respire ici un souffle de cosmopolitisme religieux dans lequel se révèlent une fois de plus les vrais sentiments d'Israël à l'égard des Gentils.

IV.

La Révélation et les peuples gentils.

Si les Docteurs prétendent que Dieu a parlé sur le Sinaï toutes les langues connues et s'ils insistent particulièrement sur les plus importantes d'entre elles, c'est manifestement parce que, d'après eux, la révélation divine s'adressait aux autres peuples aussi bien qu'à Israël, autrement l'affirmation rabbinique n'aurait pas de sens. Mais voici qui est bien plus remarquable encore : ils vont jusqu'à dire qu'avant de proposer la Loi à Israël, le Seigneur l'offrit à toutes les autres nations de la terre qui n'ont point voulu l'accepter (2).

Cette idée se trouve dans le Talmud comme dans la Pesikta et il n'y a guère de Midrasch qui, d'une manière ou de l'autre, ne la reproduise. On rencontre même à ce propos chez un rabbin cette phrase significative : « C'est que le Saint, béni soit-il, n'agit pas tyranniqnement avec ses créatures. » (3) Si le texte de la bénédiction mosaïque ne mentionne avec le Sinaï que Séir et Paran, ces deux noms suffisent aux commentateurs pour désigner l'humanité entière, car ils représentent à leurs yeux les deux grandes puissances qui se disputaient de leur temps la domination de leur pays, l'Orient et l'Occident, les Arabes et les Romains. La Pesikta s'appuie en outre sur ce passage des Psaumes : « Tous les rois de la terre te louent, ô Eternel, car ils ont entendu les paroles de ta bouche.

---

(1) *Meghilla* 9b.

(2) *Jalkout Schimeoni* Sect. Itro, § 286.

(3) Ps. CXXXVIII, 4, 5.

Ils ont célébré les voies de l'Eternel, car la gloire de l'Eternel est grande [1] ».

L'offre que Dieu fait de sa Loi aux peuples gentils, au moment même d'apparaître sur le Sinaï, a une beauté dramatique qui rehausse la valeur philosophique et historique de l'idée rabbinique. Veut-on cependant voir celle-ci sous une forme plus rationnelle? Qu'on lise ces mémorables paroles: « Sache et apprends que depuis le jour où Dieu a créé le monde jusqu'au moment où Israël sortit de l'Egypte, Dieu est allé tour à tour chez toutes les nations du monde pour leur offrir sa loi, mais elles n'ont pas voulu l'accepter. Aussi dans chaque génération, des témoins se lèvent pour l'attester; ce sont Eliphaz de Théman, Bildad de Schuach, Tsophar de Naama, Job du pays d'Uts et le dernier de tous, Balaam fils de Beor [2] » Ainsi, ce qui nous est présenté ailleurs comme un incident de la scène du Sinaï se développe ici dans toute la durée de l'histoire antérieure à Moïse. C'est à toutes les nations successivement que la Loi a été proposée et elles ont refusé. Mais ce qu'il y a de particulier dans cette *haggada*, c'est ce détail que des témoins de l'impartialité divine ont surgi à toutes les époques au milieu des Gentils en la personne des prophètes gentils eux-mêmes. Nous trouvons là une frappante analogie avec les célèbres paroles de l'apôtre Paul disant aux païens que les penseurs et les philosophes que Dieu dans tous les temps a fait naître parmi eux pour leur rappeler la vérité divine, seront un jour leur condamnation. [3] Cette conception de l'économie de la Révélation ne peut avoir été empruntée qu'au fond même du judaïsme et le mot de Paul aussi bien que le texte du Midrasch attestent les croyances universalistes qui régnaient dans ce milieu pharisaïque où Saul de Tarse avait puisé ses inspirations.

V.

Les multiples aspects de la Loi divine.

Le cosmopolitisme dans la promulgation de la loi mosaïque apparaît, d'après les Rabbins, non seulement dans la pluralité des langues employées, mais encore dans la forme idéologique elle-même,

---

(1) Seder Eliahu Zuta, XI.

(2) *Jalkout Schimeoni*, Sect. Vezot Abberacha, 951.

(3) Epître aux Romains I, 19,20; voir aussi Actes, XVII, 23, 28.

en d'autres termes il se manifeste dans l'idée comme dans la parole. Celle-ci, en même temps qu'elle s'adresse à chaque peuple dans sa langue spéciale, s'offre aussi à chaque individu en s'adaptant à la nature particulière de son esprit, autrement dit l'idée religieuse prend de multiples aspects pour se rendre accessible aux différents degrés d'intelligence.

Avant de donner la formule rabbinique de cette conception, voyons comment ses racines ont poussé dans le sol théologique. Le principe dont elle découle est que chaque homme comme chaque race est naturellement disposé à accueillir la vérité d'une certaine manière plutôt que d'une autre, à l'envisager d'un côté particulier. Il en est ainsi, nous l'avons dit, pour l'idée de Dieu elle-même dont chaque peuple n'entrevoit qu'une face spéciale, en sorte que l'Etre suprême ne peut être parfaitement compris, nous ne dirons pas par l'humanité tout entière, tant s'en faut, mais par toutes les intelligences passées, présentes et futures.

Cette aptitude déterminée, ce génie de la race, cette faculté personnifiée est ce que la théologie rabbinique appelle du nom de *sar*, le prince, l'ange protecteur de chaque nation et au point de vue objectif, ce sont ces diverses notions de Dieu qui constituent pour les différents peuples leurs divinités particulières et qui, rapprochées les unes des autres dans une synthèse supérieure, deviennent, pour l'adoration de l'humanité prise dans son ensemble, le Dieu véritable. Voilà comment l'unité humaine est la condition et subjectivement le facteur de l'unité divine. Le polygonisme de la Loi divine, s'ils est permis de s'exprimer ainsi, la multiplicité des aspects de la parole du Sinaï, n'est que la conséquence de ce même principe étendu à la religion tout entière. Chaque race, de même qu'elle emprunte à l'idée de Dieu ce qu'elle est capable de saisir, prend aussi de la religion ce qui convient le mieux à son tempérament et à sa mentalité: aux uns la métaphysique avec les symboles et les rites sublimes qui en dérivent; ce sont là ceux que Jésus appelait les enfants de la lumière; aux autres l'anthropomorphisme avec ses figures d'animaux sacrés, ses allégories et ses incarnations; à ceux-ci les spéculations profondes et les mystères; à ceux-là les superstitions et les cultes barbares.

On peut observer tous les jours que deux mêmes idées étant présentées simultanément à plusieurs esprits, ceux-ci n'aperçoivent point entre elles les mêmes rapports: « Il arrive quelquefois que l'organisation du cerveau est telle qu'il ne saisit que des rapports

mathématiques. Il n'en est pas de même des rapports relatifs aux beaux-arts et à la morale; certains hommes ne les aperçoivent jamais. Les différents rapports que des esprits plus ou moins pénétrants, des intelligences plus ou moins perfectionnées aperçoivent entre les mêmes idées, quoique elles leur soient également présentes, achèvent de prouver contre l'opinion de quelques métaphysiciens modernes que la perception des rapports est un nouvel acte de notre faculté sentante (1) ». Et de même qu'une ville peut prendre différents aspects, selon qu'on la regarde de tel ou tel côté, et se trouve en quelque sorte multipliée par les diverses perspectives, de même aussi, dit Leibniz, « il arrive que par la multitude infinie des substances simples, il existe comme autant d'univers différents qui ne sont pourtant que les perspectives variées d'un seul et même univers, selon les divers points de vue de chaque monade (2) ». Enfin nous voyons des philosophes catholiques eux-mêmes reconnaître la justesse de ce principe, même dans l'ordre religieux: « La foi en une vérité spirituelle, écrit Mariano, suppose des différences, elle les réclame même et les engendre. Dans la diversité l'unité est forte, concrète, véritable. Une unité indistincte, indifférente, inerte, est une preuve évidente que la foi, l'esprit, la vérité sont éteints ou malades. Mais il n'en est pas ainsi du catholicisme et de son unité, en lui les vérités vivent et se réalisent (3) ».

Telles sont les bases rationnelles ou métaphysiques de la pluralité des aspects de la Révélation sinaïtique. Voyons-la maintenant dans ses formules rabbiniques: « Le texte de la Thora, nous disent les Docteurs, est composé de six cent mille lettres (soixante myriades) correspondant au nombre des Israélites au temps de Moïse qui était de six cent mille, c'est-à-dire que chaque Israélite saisit la Loi et s'y attache par une de ses lettres ». Ailleurs nous lisons ces paroles significatives que nous avons eu déjà l'occasion de citer: « Cinquante portes d'intelligence ont été créées dans le monde et quand Dieu enseigna la Loi à Moïse, il lui montra sur chaque point quarante-neuf faces ou côtés différents en faveur de la permission ou pureté légale et quarante-neuf autres faces en faveur de l'impureté légale ou prohibition (4) ». Le respect des diverses opinions est poussé si loin, nous l'avons dit, qu'il va jusqu'à prendre une apparence

(1) Philosophie des deux Ampères, p. 447.

(2) Monadologie, p. 216.

(3) Cristianesimo, Cattolicismo e civiltà, p. 281.

(4) Rosch Aschana 21b.

paradoxale: « Puisque les uns prohibent et que les autres permettent, lisons-nous dans le Talmud, tu pourrais dire: Comment me sera-t-il possible d'apprendre la Loi? La vérité est que, bien que les uns prohibent et que les autres permettent, toutes ces opinions sont des paroles émanées du Dieu vivant; un seul Dieu les a toutes prononcées, un seul pasteur les a toutes proclamées au nom du Seigneur de toutes choses, béni soit-Il (1) ».

Les mêmes idées se retrouvent sous une foule d'autres formes. C'est ainsi que le visage de Dieu est censé prendre une expression toute particulière selon la partie de la Loi qu'il communique à Moïse; il est d'une sévère majesté quand il enseigne le texte de la Thora; il exprime au contraire, lorsque vient le tour de la Mischna, l'effort pour se faire comprendre, enfin il revêt un aspect de joie spirituelle quand il transmet la partie haggadique de la Loi orale. Tantôt c'est un langage et des manières toutes spéciales que Dieu adopte selon qu'il parle à des vieillards ou à des jeunes gens, à des hommes, des femmes ou des enfants, proportionnant son enseignement à la capacité intellectuelle (2) de chacun de ses auditeurs. Tantôt c'est une forme particulière que prend la parole divine, en sorte qu'il semblait à chaque Israélite qu'elle s'adressait à lui personnellement. Ailleurs il nous est dit que tous les Israélites qui viendront au monde jusqu'à la fin des siècles étaient présents en esprit à ces grandes assises du Sinaï (3), afin que chacun pût recevoir le lot qui lui était échu en partage; c'est ce que les Rabbins appellent « la part que chaque âme a reçue sur le mont Sinaï ». Les prosélytes eux-mêmes qui viennent de temps en temps s'agréger à la communion israélite ne sont pas exclus de cette répartition générale, car, dit le Talmud, bien qu'ils ne fussent pas présents, leur esprit (*mazal*) assistait à la grande assemblée du Sinaï.

Nous prévoyons l'objection que peut nous faire ici le lecteur; c'est que si les Docteurs de la Synagogue ont fait preuve de tendances universalistes en prétendant que Dieu, pour se révéler, a parlé d'autres langues que l'hébreu, il n'en est pas de même dans leur étude du contenu de la révélation elle-même: tout y indique uniquement le particularisme juif, puisque dans les passages que nous venons de citer, il n'est question que des Israélites seulement. Mais lorsqu'on a une fois établi le système des Rabbins qui tend

(1) *Haghiga*, 3b. Voir aussi *Erubin*, 13a.

(2) *Pesikta* de Rab Kahana ed. Buber p. 106.

(3) *Jalkout Schimeoni*, Sect. *Itro*, 294; *Schemot Rabba, Itro*, 28.

à faire de la parole du Sinaï une parole universelle, il est clair que tout ce qu'ils ajoutent ensuite pour mieux déterminer ses manifestations ne saurait avoir une portée moins générale. Lorsqu'ils nous disent par exemple que la Loi a soixante-dix faces, on ne peut douter que cela ne corresponde dans leur pensée aux soixante-dix nations que comprend d'après eux l'humanité.

En outre, les diverses langues qui servirent, selon les Docteurs, à faire parvenir la parole du Sinaï à la connaissance des Gentils, (1) supposent également des variétés d'interprétation de la Révélation. Chaque idiome en effet a une aptitude particulière à présenter les choses sous tel point de vue plutôt que sous tel autre et toute traduction, quelque fidèle qu'elle soit, aboutit, qu'on le veuille ou non, à mettre en relief certains côtés de l'original en laissant dans l'ombre certains autres, car autant une langue a de facilité à exprimer d'une manière heureuse tels ou tels sentiments ou idées, autant elle est impuissante à en traduire d'autres qui semblent incompatibles avec son génie spécial.

Enfin, la présence au Sinaï des âmes des prosélytes (2) est assez instructive par elle-même et rien n'autorise à penser qu'il s'agit seulement, dans l'esprit des Rabbins, des prosélytes de justice, c'est-à-dire de ceux qui sont entièrement convertis à la Loi de Moïse et non point aussi des prosélytes de la porte ou simples noachides, puisque nous savons que le judaïsme reconnaît l'existence également légale des uns et des autres.

---

(1) *Schemot Rabba, Itro,* 28.

(2) *Jalkout Schimeoni,* Sect. *Itro,* 294.

Chapitre Sixième

LA RELIGION UNIVERSELLE

DANS LA CONSTITUTION DU MOSAÏSME

LES DEUX PROSÉLYTES

I.

Le Gher ou étranger d'après l'Ecriture et la Tradition.

Nous avons recherché les traces de la religion universelle soit dans les circonstances de la promulgation de la Loi mosaïque, soit dans certaines dispositions de la Thora d'Israël et de son culte qui intéressaient les Gentils en tant que Gentils, et cela nous a amenés une fois de plus à parler du prosélyte de justice et du prosélyte de la porte. Il est temps d'étudier maintenant le traitement que la loi de Moïse réservait à ces Gentils et la situation qu'elle leur conférait dans la société israélite. Si le résultat répond à notre attente, il y aura là une preuve de plus, et non certes la moins importante, de ce cosmopolitisme que nous nous sommes imposé la tâche de retrouver dans le mosaïsme lui-même.

La loi juive reconnaissait donc, indépendamment du véritable païen qui demeurait polythéiste, deux sortes de Gentils rattachés d'une manière ou d'une autre à la société et à l'Eglise d'Israël. Ces deux espèces de prosélytes s'appelaient, l'un le *gher tsédek* ou prosélyte de justice et l'autre le *gher toschab* ou *gher schaar*, prosélyte de la porte. Le premier était soumis à l'observation complète du judaïsme et, sauf certaines dignités auxquelles il n'avait pas droit, il devenait en toutes choses l'égal de l'israélite de naissance. Le second, dispensé de la pratique du mosaïsme était astreint à une autre loi dont nous examinerons plus loin en détail la nature, mais qui apparaît à première vue comme beaucoup plus facile et

plus rationnelle que le judaïsme dans sa forme rigoureusement ethnique.

Telle est donc la distinction capitale concernant les prosélytes qui résulte de la tradition des Pharisiens. Il y a lieu de nous demander tout d'abord si cette tradition se trouve d'accord avec l'Ecriture et avec l'histoire ou s'il ne faut voir en elle qu'une conception imaginaire comme on en a attribué tant d'autres aux Rabbins. Si ce n'était là qu'une simple invention de ces derniers, elle serait encore toute à leur honneur, puisqu'ils auraient eu contre eux à la fois la Loi et l'expérience. Mais en réalité il n'en est pas ainsi et la Bible tout entière reconnaît l'existence légale en Palestine du non juif et elle se montre à son égard pleine de charité. Le nom qu'elle lui donne est celui de *gher*, pélerin, étranger, désignation qui non seulement n'implique aucune idée de communion religieuse, mais qui exclut également celle de domicile fixe en même temps que la qualité de citoyen. On pourrait donc à la rigueur comprendre sous ce terme l'étranger polythéiste lui-même qui n'a rien abjuré de ses coutumes, qui ne connaît ni la loi mosaïque, ni même la loi noachide, et qui conserve sa nationalité étrangère.

Puisque rien dans le nom de *gher* donné à l'étranger par l'Ecriture, ni dans les dispositions de celle-ci, ne vient restreindre la signification générale du mot, on ne saurait prétendre que les Rabbins se sont montrés plus tolérants que la Bible, ni par conséquent élever des doutes sur l'exactitude de leurs traditions, quand ils nous présentent, à côté du *gher* devenu israélite et assujéti à toutes les obligations du mosaïsme, un autre *gher* affranchi de ces mêmes devoirs. Il suffit de parcourir la Bible pour se convaincre que si elle n'impose pas formellement la loi mosaïque à l'étranger, elle parle toutefois bien souvent de lui dans des termes qui laissent supposer qu'il y était réellement soumis, tandis que d'autre part on rencontre une foule de passages dans lesquels il apparaît comme complètement exempt du joug du judaïsme. Seule la tradition rabbinique, en distinguant deux sortes de prosélytes, les uns assujétis au mosaïsme, les autres libres vis-à-vis de ses prescriptions, supplée au silence de Moïse à cet égard et permet de concilier les textes du Pentateuque en apparence contradictoires.

Cette même tradition serait-elle moins dans le vrai, lorsqu'elle impose au prosélyte noachide une autre loi qu'au prosélyte de justice? D'abord il ne semble pas que l'Ecriture autorise le séjour en Palestine d'étrangers persistant dans leur idolâtrie, puisque

nous lisons ces paroles: « Ils n'habiteront point dans ton pays, de peur qu'ils ne te fassent pécher contre moi; car tu servirais leurs dieux, et ce serait un piège pour toi [1] », texte qui, d'après le Talmud, était gravé au bas des pierres contenant les inscriptions de la Loi, afin que l'on sût que l'interdiction dont il s'agit prendrait fin dès que les païens cesseraient d'être idolâtres. Le polythéisme leur était donc défendu et nous verrons plus loin comment cette prohibition peut s'accorder avec certaines lois mosaïques qui supposent l'existence de véritables polythéistes sur le sol palestinien. En outre si, comme il est vraisemblable, ce passage vise les abominations coutumières chez les anciens habitants du pays et condamnées par les préceptes qui, selon les Rabbins, sont imposés à tous les descendants de Noé, les paroles de Moïse dictant ses ordonnances à Israël nous paraissent alors contenir comme les premiers linéaments de cette loi universelle à laquelle la Tradition hébraïque soumet toute la Gentilité.

Dira-t-on que ces allusions à une loi autre que celle de Moïse ne concernent que les temps antérieurs au législateur hébreu ou ne regardent tout au plus que le Gentil qui habite hors des frontières d'Israël? Il est certain que lors même qu'on parviendrait à démontrer la justesse de cette dernière hypothèse, le cosmopolitisme israélite n'en recevrait qu'une bien légère atteinte. Il n'y aurait là qu'une question de réglement intérieur à l'usage d'Israël et l'idée d'une religion universelle, différente du mosaïsme national, et obligatoire pour toute créature humaine hors de la Palestine, demeurerait tout aussi bien établie. L'intolérance des Juifs sur leur territoire serait de nature plutôt politique que religieuse et ne contredirait en rien la croyance à un Dieu, à une Providence, à une seule Loi pour tous les hommes. Mais nous n'aurons pas de peine à prouver que cette loi particulière à laquelle se rapportent les allusions mosaïques s'applique à toutes les époques et au Gentil fixé en Palestine aussi bien qu'à l'étranger.

II.

Les prosélytes de justice.

Nous avons parlé précédemment de cette catégorie de prosélytes qui étaient entièrement soumis à la loi de Moïse. Leur existence serait déjà suffisamment prouvée par cette formule si fréquente

[1] Exode, XXIII, 33.

dans le Pentateuque et qui, pour beaucoup de préceptes purement mosaïques, tend à mettre le *gher* ou étranger sur un pied de parfaite égalité avec l'israélite de naissance : « Il y aura une seule loi et une seule ordonnance pour vous et pour l'étranger en séjour parmi vous [1] ». Nous voyons que l'obligation est imposée à cet étranger d'apporter des sacrifices expiatoires pour avoir enfreint, ne fût-ce qu'involontairement, un des préceptes mosaïques [2].

Nous laissons ici de côté à dessein les enseignements de l'histoire qui nous montre les prosélytes complètement agrégés à la société et à la religion israélites, parce que ce n'est point tant le fait en lui-même que nous examinons présentement que les dispositions législatives de l'Ecriture. Or la Bible, on le voit, ne permet aucunement de douter que les portes du judaïsme ne fussent largement ouvertes à quiconque voulait y entrer. Nous allons démontrer que l'universalisme israélite s'étend beaucoup plus loin encore, mais s'il s'était arrêté là, s'il n'avait connu que les prosélytes de justice, serait-il pour cela moins extraordinaire ? En vérité, quel autre exemple semblable pourrait-on citer dans toute l'antiquité païenne ? Qu'une religion ancienne, qui était en même temps un culte national, ait ouvert ses portes à tous ceux qui demandaient à être admis, voilà ce qui n'a jamais eu lieu et la chose était tout simplement impossible. Conçoit-on qu'il eût pu être au pouvoir du premier venu de se faire légalement reconnaître par les autorités constituées comme citoyen grec, romain ou égyptien, avec toutes les prérogatives attachées à ce titre, de jouir des mêmes droits que les plus anciennes familles, d'être considéré comme fils spirituel des premiers fondateurs de la nation, comme c'était le cas pour les prosélytes juifs qui étaient appelés enfants d'Abraham, et cela en faisant tout simplement profession de la forme de polythéisme propre à ces divers Etats ? Poser la question, c'est la résoudre. Seul, dans l'ancien monde, le bouddhisme a présenté un phénomène analogue, encore n'avait-il point de lien national, car il consistait justement dans le rejet de toute dépendance de ce genre et l'on ne sait pas encore jusqu'à quel point il mérite le nom de religion. Or, si l'hébraïsme qui était, certes, une religion au plus haut degré et, de plus, un culte national, appelait ou tout au moins accueillait dans son sein les Gentils de toute race, il faut bien

---

(1) Nombres XV, 16.

(2) Ibid. vers. 29.

convenir que la question d'origine ne pesait d'aucun poids dans la balance du judaïsme et que la nationalité elle-même était quelque chose de secondaire et d'entièrement subordonné à la foi religieuse, puisque lorsqu'un étranger déclarait embrasser la religion mosaïque, toutes les barrières s'abaissaient devant lui et il devenait, par ce seul fait, citoyen israélite, avec tous les droits et tous les devoirs que cette qualité implique.

En présence du témoignage de l'Ecriture, il est superflu de recourir aux déclarations de Maïmonide qui nous dit; « Moïse, notre maître, n'a donné la Loi et les prophètes en héritage qu'à Israël et à ceux des autres peuples qui voudraient se faire juifs [1] », proclamant ainsi l'universalisme israélite au moment même où il semble vouloir faire une profession de foi particulariste. Le judaïsme n'est donc ni le patrimoine d'une race ou d'un peuple, ni le privilège d'une secte; c'est un honneur ou, si l'on préfère, une charge accessible à tout le monde; quiconque veut être israélite peut le devenir. En Israël la religion ne dépend pas de l'Etat, c'est au contraire l'Etat qui est mis au service de la religion, autrement dit, l'Etat était le moyen, et la religion, la fin, et celui-là appartenait à la nation juive qui, de quelque race qu'il fût, déclarait se rattacher à la religion d'Israël. Aucun obstacle d'origine, de nationalité ou de confession religieuse de naissance ne pouvait empêcher le païen de devenir, s'il le désirait, l'égal du citoyen israélite. Est-il possible d'imaginer à cet égard une conception plus franchement universaliste?

Ajoutons que la tradition déclare le caractère d'israélite chez le païen converti aussi indélébile que chez celui qui est né de parents juifs [2]. Cette loi rabbinique éclaire d'un jour inattendu l'élection du peuple hébreu. Celle-ci n'est donc pas un privilège de naissance; Israël n'est point le peuple élu dans le sens qu'on donne généralement à ces mots, il n'est qu'une nation choisie et son élection ne dépend que de son libre choix combiné avec celui de Dieu, c'est-à-dire d'une alliance, d'un pacte intervenu entre Dieu et Israël. Dieu choisit le peuple et le peuple à son tour choisit Dieu et il est aussi absurde de parler d'une préférence divine en faveur d'Israël que d'une préférence israélite en faveur de Dieu. Chaque Gentil qui entre dans le sein de l'Eglise juive renouvelle

---

(1) Melachim, VIII, 10.

(2) Caro, *Joré Dea*, 268, § 2.

donc en particulier l'entrée d'Israël dans l'alliance du Seigneur; aussi le cérémonial de son admission rappelle-t-il celui de l'élection des Israélites.

Le caractère d'irrévocabilité de la conversion du païen est bien établi par ce passage du Talmud: « Quand une fois le prosélyte a reçu le baptême par immersion (1), il devient l'égal de l'Israélite. Comment prouve-t-on cela? C'est que s'il vient par la suite à abjurer le judaïsme et donne l'anneau nuptial à une Israélite, son mariage n'est pas moins valable au même titre que celui du juif apostat (2) ». Maïmonide (3) en a tiré cette conséquence qu'il doit être contraint à observer le judaïsme. Peut-être a-t-il voulu dire par là que le renégat reste, qu'il le veuille ou non, soumis aux mêmes lois que l'Israélite; en tout cas le Talmud ne dit rien de plus et nous savons d'ailleurs que pour ce qui est des préceptes religieux *positifs*, il n'existait, même pour l'Israélite de naissance, aucune loi inquisitoriale ou coercitive pour l'obliger à les observer. « Tout précepte, dit le Talmud, pour lequel la Loi promet une récompense, échappe à la juridiction du tribunal (4) ».

Cette indélibilité de la conversion du Gentil est fondée uniquement sur son libre choix. La preuve en est que le père, malgré toute l'autorité qu'il possède sur ses enfants mineurs, ne peut en rien préjuger leur religion à venir; quoique circoncis et baptisés par lui, ils peuvent, devenus majeurs, abjurer impunément le judaïsme. Il sont libres de protester, dit R. Joseph, une fois parvenus à leur majorité (5).

Cette dernière disposition de la législation rabbinique répond d'avance à une critique que l'on pourrait nous adresser. On dira que la religion en Israël ne faisant qu'un avec l'Etat, la conversion au judaïsme était une sorte de naturalisation. A cela nous répondons que bien que le judaïsme s'identifiât avec la nationalité juive, il ne cessait pas pour cela d'être une religion. Nous aurons à examiner la question de l'hégémonie de la religion et de l'Etat et à rechercher par exemple si, dans la conception juive, la suprématie appartenait à celui-ci ou à celle-là. Nous estimons cependant que

---

(1) Cette cérémonie est l'accompagnement indispensable de la circoncision du Gentil.

(2) *Jebamot* 47b.

(3) Melachim, x, 3.

(4) *Holin*, 110b.

(5) *Ketoubot* 11a.

les faits qui viennent d'être cités donnent déjà une solution assez claire en faveur de la dernière hypothèse. Mais lors même que l'on prouverait que la religion juive se trouvait subordonnée à l'Etat, cela n'ôterait encore rien, croyons-nous, à la valeur de ce fait extraordinaire que, par un acte de simple volonté, le païen, fût-il d'une race bien différente et même d'une autre couleur, entrait d'emblée et de plein droit dans la société religieuse et politique d'Israël, sans qu'il fût au pouvoir de personne de s'opposer à son admission. Ezéchiel va jusqu'à prédire qu'au temps du Messie, les prosélytes obtiendront un lot, comme les Israélites, dans le territoire de la Palestine : « Vous les regarderez comme indigènes parmi les enfants d'Israël; ils partageront au sort l'héritage avec vous parmi les tribus d'Israël. Vous donnerez au *gher* son héritage dans la tribu où il séjournera, dit le Seigneur, l'Eternel [1] ».

III.

Les prosélytes de la porte.

§ 1.

Situation des noachides d'après l'Ecriture.

Si la Bible ne connaissait que cette seule classe de prosélytes complètement assimilés, nous venons de le voir, aux Israélites de naissance, cela suffirait à prouver le caractère universel du judaïsme. Mais l'Ecriture, non moins que la tradition, admet une autre catégorie de prosélytes, celle des prosélytes de la porte, qui n'étaient point astreints à la pratique du mosaïsme et se trouvaient soumis à la loi noachide seulement.

Il est hors de doute que, d'après Moïse lui-même, c'est cette loi qui, dans les temps antérieurs à sa venue, régissait les Israélites aussi bien que les Gentils. Or si le législateur hébreu avait cru que ces derniers seraient dorénavant assujétis comme les Juifs à la Loi qu'il apportait, n'aurait-il pas parlé explicitement des nouvelles prescriptions de la *Thora*, au moment où il reprochait aux peuples païens leurs mœurs coupables et leurs prévarications? Et qu'on ne dise pas qu'aux yeux de Moïse Israël seul comptait désormais à l'exclusion des païens; le fait de recevoir des prosélytes

---

[1] Ez. XLVII, 22, 23.

démontre le contraire. Si la conversion des Gentils à la loi mosaïque eût été obligatoire comme pour les Israélites, on ne s'expliquerait pas cette différence de langage, puisque, d'après le Pentateuque, la Providence divine continue à s'exercer pour les uns aussi bien que pour les autres. Cet argument, tout négatif qu'il soit, ne laisse pas d'être concluant, mais les preuves directes et positives ne manquent pas.

Nous voyons par exemple que le Pentateuque autorise et même encourage le *gher* à faire ce que tant de siècles plus tard les apôtres chrétiens hésiteront à lui permettre, c'est-à-dire à faire usage des aliments défendus à l'Israélite. Comment prétendre après cela qu'il a fallu, de la part de Paul et de son école, un acte de courage pour rompre avec le judaïsme sur la question des charges à imposer au Gentil? L'Eglise de Jérusalem, Pierre, Jacques et tout le parti des judaïsants ne niaient certainement pas que les Gentils, d'après le judaïsme, ne fussent uniquement soumis à la loi de Noé et non point à celle de Moïse; c'était là une doctrine trop bien établie et trop constante dans la Synagogue. Il ne pouvait d'autre part venir à l'idée de Paul de contester qu'avant Jésus le salut pour le Juif s'obtenait seulement par l'observation de la loi mosaïque et qu'après Jésus la fidélité à cette même loi n'y faisait nullement obstacle. Les discussions des chrétiens à cette époque sur cet important sujet reposaient simplement, nous ne saurions trop insister là-dessus, sur une fâcheuse confusion des deux lois, de leur économie et de leur destination respective. Le mosaïsme n'avait jamais été et ne devait jamais être que la loi sacerdotale des Juifs et de tous ceux qui librement désiraient s'y affilier, et pareillement la loi noachide était et devait rester toujours un moyen suffisant pour les Gentils d'opérer leur salut; les apôtres étaient également dans l'erreur en voulant rendre uniforme et général l'empire de l'une des deux lois, la véritable religion universelle consistant au contraire dans la coexistence harmonieuse de l'une et de l'autre.

Quoi qu'il en soit, le judaïsme n'a pas attendu l'entrevue d'Antioche (1) pour permettre au Gentil l'usage des mets défendus au Juif. Non seulement il les lui permettait, mais encore il les lui présentait, puisqu'il ordonnait à l'Israélite d'en faire don au prosélyte de la porte ou tout au moins de les vendre au Gentil, le don au prosélyte étant toutefois préféré à la vente. « Vous ne mangerez d'aucune

(1) Epître aux Galates, ch. I.

bête morte, dit Moïse; tu la donneras au prosélyte (*gher*) qui sera dans tes portes, afin qu'il la mange, ou tu la donneras à l'étranger (*nochri*) [1] ». Ce don que la loi juive elle-même fait au noachide de l'animal impropre à la nourriture de l'Israélite, prouve de la façon la plus évidente qu'elle le considère comme dispensé de l'accomplissement des prescriptions auxquelles ce dernier est soumis. Il y a là en outre incontestablement une pensée charitable qu'on ne peut songer à atténuer en alléguant le manque de valeur de l'animal en question, puisqu'il en a encore assez pour pouvoir être vendu à l'étranger.

La désignation du texte mosaïque: « Au prosélyte *qui sera dans tes portes* » mérite une attention particulière, précisément parce que les derniers mots semblent à première vue superflus. En effet, elle exclut d'une part le prosélyte de justice en indiquant la seule chose que le *gher* en question ait en commun avec Israël, la patrie; d'autre part, elle ne permet pas de supposer qu'il s'agisse de l'étranger de passage en Palestine, soit parce que cela ferait double emploi avec le terme de *nochri*, étranger, que nous lisons à la fin du verset, soit parce que l'expression ne saurait aucunement s'appliquer au Gentil qui ne réside pas dans le pays et ne s'y trouve qu'accidentellememt. Nous voyons que dans le Lévitique trois classes d'hommes sont mentionnées à propos du devoir du prêt gratuit: l'israélite (*achicha*, ton frère); le prosélyte (*gher*) et le simple habitant du pays (*thoschab*) [2]. Onkelos et Raschi, commentateurs éminemment traditionnalistes, font du *gher* et du *thoschab* deux types d'étrangers tout à fait distincts. Le texte lui-même se charge d'ailleurs de nous avertir qu'il s'agit de frères, titre qui ne se prodigue certainement pas au gentil idolâtre, et n'est-ce pas déjà un miracle de charité que de le voir attribué à des hommes qui ne sont israélites ni de race, ni de religion et qui suivent seulement la religion naturelle? Aussi bien, si l'on persistait à voir dans l'étranger dont il s'agit le véritable polythéiste, l'universalisme juif n'en serait que plus remarquable, puisque l'on prouverait par là que le gentil idolâtre est regardé par le Juif comme un frère et qu'il a droit à tous les bienfaits de la charité israélite.

Ce n'est pas, au surplus, la première fois que le Gentil est appelé frère dans l'Ecriture. Ce nom est donné dans le Deutéro-

---

(1) Deutéronome, XIV, 21.

(2) Lévitique, XXV, 35.

nome aux Edomites [1]. Il est vrai qu'il y avait un lien d'origine entre eux et Israël, mais sans aucune affinité de religion. Or, comme les liens religieux étaient alors incomparablement plus forts que ceux du sang, les Israélites devaient à plus forte raison qualifier de frères ceux qui, tout en n'observant pas les pratiques de la loi mosaïque, en acceptaient du moins les principes fondamentaux, sans se rattacher toutefois à la race, ni à la nationalité israélite. D'autre part, puisque, malgré la différence de religion, on tenait compte aux Edomites de la communauté d'origine, il ne fallait pas un effort d'imagination bien considérable pour remonter à l'idée de parenté primitive de tous les hommes qu'Israël fut peut-être seul à placer au nombre de ses croyances les plus respectables. Nous avons déjà traité ce sujet à propos de la conception du monde d'après le judaïsme qui est celle d'une famille dont le Père commun est dans les cieux et les fils sur la terre, avec un premier-né qui est Israël et nous avons vu que si l'Edomite est appelé frère à cause d'Esaü, Sodome aussi est nommée la sœur de Jérusalem et que d'une manière générale les peuples sont considérés comme les enfants d'une même famille.

Mais dans le verset qui nous occupe il ne s'agit pas d'étrangers quelconques, encore que le traitement plein de bienveillance qui y est prescrit n'ait rien, on le voit, qui ne soit parfaitement conforme à l'esprit du judaïsme. C'est, nous le répétons, de deux catégories spéciales de Gentils que Moïse parle en cette circonstance, du *gher* ou prosélyte et du *thoschab* ou simple habitant. Il importe de préciser la valeur de ces termes.

§ 2.

Le thoschab du Pentateuque.

Nous trouvons, il est vrai, les deux épithètes réunies et appliquées à une même personne. C'est Abraham qui parle : « Je suis *gher* et *thoschab* parmi vous » dit-il aux fils de Heth [2]. Mais les deux titres signifient ici que le patriarche faisait alors valoir dans sa requête la qualité toujours respectable d'étranger et celle de concitoyen, domicilié dans le pays.

---

(1) Deutér. XXIII, 8.
(2) Genèse, XXIII, 4.

L'Exode mentionne le *thoschab* à côté du *sachir* ou mercenaire à propos de l'agneau pascal que ni l'un ni l'autre ne sont autorisés à manger (2). Qu'est-ce, dans ce cas, que ce *thoschab?* Il ne s'agit certes pas de l'Israélite qui est justement tenu de célébrer la Pâque, ni du Gentil pur et simple qui se trouve exclu par le verset précédent: « Aucun étranger (*ben nechar*) n'en mangera (1) ». Ce n'est pas davantage du païen converti au mosaïsme qu'il peut être question, puisque ce dernier, dans le même chapitre, est assimilé complètement, après la circoncision, à l'Israélite de naissance (2). Moïse ne peut donc vouloir parler que du prosélyte de la porte (*gher thoschab*) que la Tradition soumet uniquement à la loi noachide et non à celle d'Israël et s'il est spécialement nommé dans ce passage, alors que l'interdiction qui le concerne est déjà implicitement formulée dans la règle générale défendant d'admettre aucun incirconcis à manger l'agneau pascal, ce ne peut être que parce que son culte noachide regardé comme juste et légitime à l'égal de celui d'Israël aurait pu le faire croire autorisé à prendre part, quoique incirconcis, à la célébration de la Pâque. Peut-être aussi était-il réellement circoncis d'après l'opinion de certains Rabbins que nous aurons à examiner plus loin et qui soumet à ce rite le noachide lui-même (3).

Quoi qu'il en soit, cette identité du *thoschab* du texte mosaïque avec le *gher toschab* ou prosélyte de la porte des Rabbins doit être raisonnablement étendue à tous les cas où ce nom se trouve mentionné dans le Pentateuque. Il est inadmissible qu'un même mot soit pris dans des acceptions totalement différentes et ce passage relatif à la Pâque nous donne une fois pour toutes sa véritable signification. Dans le Lévitique XXV, 6, à propos de la distribution des produits de l'année sabbatique, le *thoschab* est également cité à côté du *sachir* qui désigne incontestablement le mercenaire israélite. Nous voyons encore dans le même livre ce terme employé dans des conditions analogues, mais avec une légère variante; il s'agit de ceux qui ne peuvent manger des victimes consacrées et le texte comprend dans ce nombre « le *thoschab* du prêtre et le mercenaire (4) ». Quel sens peut-on donner au premier de ces noms?

---

(1) Exode, XII, 43.
(2) Ibid. versets 48, 49.
(3) Alfassi dans *Aboda Zara*, ch. I.
(4) Ibid. XXII, 10.

Puisque ce verset règle la position de l'Israélite mercenaire et que le suivant s'occupe de celle de l'esclave païen acheté par le prêtre : « Un esclave acheté par le prêtre à prix d'argent pourra en manger [1] », le *thoschab* en question ne peut désigner que le gentil idolâtre ou le prosélyte de la porte des Rabbins, occupés l'un ou l'autre comme mercenaires dans la demeure du prêtre. Mais pourquoi le premier serait-il qualifié de *thoschab*, citoyen, alors que sa situation de païen serait passée sous silence ? Ne sait-on pas que c'est seulement à titre d'esclave, sans rachat ultérieur, si ce n'est avec le consentement du maître, que l'étranger polythéiste se trouve placé sous la dépendance de l'Israélite, tandis que la condition du prosélyte subordonné au Juif est précisément celle de mercenaire ? « Tu n'opprimeras point le mercenaire pauvre et indigent, qu'il soit l'un de tes frères ou l'un de tes prosélytes demeurant dans ton pays, dans tes portes [2] ». Ces derniers mots, qui semblent surabondants, servent justement à indiquer la demeure fixe et régulière qui caractérise le noachide d'après l'Ecriture et la Tradition. C'est donc de celui-ci et non pas du païen qu'il s'agit, lorsque Moïse parle du « *thoschab* du prêtre » en même temps que du mercenaire israélite.

Un autre verset du Lévitique mérite également notre attention : « Si ton frère devient pauvre près de toi et qu'il se vende à toi, tu ne lui imposeras point le travail d'un esclave. Il sera chez toi comme un mercenaire (*sachir*), comme un *thoschab;* il sera à ton service jusqu'à l'année du jubilé [3] ». Bien que Raschi et Onkelos semblent confondre dans leur paraphrase de ce passage les deux appellations, on ne voit pas pourquoi deux noms différents auraient été employés pour désigner seulement l'Israélite employé comme mercenaire. Dans notre hypothèse au contraire, la comparaison s'explique parfaitement ; les prosélytes de la porte (*thoschabim*) sont assimilés aux mercenaires israélites et les uns et les autres aux esclaves hébreux dont la loi du rachat est exposée dans ce chapitre. Quelques versets plus loin il est parlé du *gher* et du *thoschab* et du droit qui leur est reconnu d'acheter des Israélites comme esclaves [4]. L'étranger indiqué par le second de ces noms ne peut être que le *gher thoschab*, le prosélyte de la porte selon la Tradition, autrement

---

(1) Ibid. verset, 11.
(2) Deutéronome, XXIV, 15.
(3) Lévitique, XXV, 39, 40.
(4) Lévitique, XXV, 47.

quel besoin y aurait-il, ici encore, d'une double qualification? Et en quoi ces deux catégories de Gentils peuvent-elles différer, si ce n'est en ce que la désignation de *gher* s'applique au prosélyte de justice et celle de *thoschab*, au simple noachide? Car on ne saurait supposer qu'il s'agisse du Gentil polythéiste auquel se réfère, d'après la Tradition, la locution suivante du même verset: « Quelqu'un de la famille du *gher* ».

Dans Nombres XXXV, 15 les deux mêmes noms apparaissent de nouveau et, fait très remarquable, ces deux classes d'étrangers sont mentionnées après les Israélites: « Ces six villes serviront de refuge aux enfants d'Israël, au *gher* et au *thoschab* qui sont parmi eux », en sorte que, d'après ce texte, la société juive se composait de l'Israélite, du *gher* ou prosélyte de justice et du *thoschab*, qui équivaut au gentil noachide ou prosélyte de la porte.

Avant d'abandonner cette étude du mot *thoschab*, presque toujours accompagné dans le Pentateuque de celui de *gher*, qu'il nous soit permis d'appeler l'attention du lecteur sur une image qui revient souvent dans la Bible et surtout dans les Psaumes, par laquelle la vie de l'homme est comparée vis-à-vis de Dieu à la condition du *gher* ou du *thoschab*. « Je suis un pélerin (*gher*) devant Toi, s'écrie David, un *thoschab* comme tous mes pères [1] ». Il semble qu'il y a dans ces paroles du chantre sacré une réminiscence de ce passage du Pentateuque dans lequel Dieu dit à Israël: « C'est à moi que la terre appartient, car vous êtes chez moi comme des pélerins (*ghérim*) et comme des *thoschabim* [2] ». De même dans la prière suprême de David, nous trouvons une allusion semblable: « Tout vient de Toi et nous recevons de Ta main ce que nous T'offrons; nous sommes devant Toi des étrangers (*ghérim*) et des hôtes (*thoschabim*) comme tous nos ancêtres [3] ». Ainsi l'homme sur cette terre comme l'Israélite en Palestine se trouvent vis-à-vis de Dieu dans la même situation que le *gher* ou le *thoschab*, c'est-à-dire le prosélyte par rapport à Israël. Il y a là une conception intermédiaire entre celle du paganisme et celle du christianisme. Le paganisme, selon la juste remarque de Sainte-Beuve, parle de la mort par la bouche d'Horace comme d'un exil éternel, tandis que pour le chrétien elle est au contraire un retour à l'éter-

---

(1) Psaume, XXXX, 13.
(2) Lévitique, XXV, 23.
(3) I Chroniques, XXIX, 14, 15.

nelle patrie. Le païen ne place la patrie que sur cette terre; le chrétien ne la voit que dans le ciel. L'hébraïsme reconnaît bien que l'existence présente est un pélerinage, mais il ne laisse pas pour cela de croire que le temps est un moment de l'éternité et que l'homme étant, même ici-bas, en communion avec Dieu qui est le maître souverain de l'univers, il se trouve dès à présent en possession de la vie éternelle.

§ 3.

Le gher noachide.

Nous lisons dans le Deutéronome au chapitre des bénédictions et des malédictions: « Le *gher* (étranger, prosélyte) qui sera au milieu de toi s'élèvera toujours plus au-dessus de toi, et toi, tu descendras toujours plus bas [1] ». Ce qui frappe tout d'abord l'attention dans ce passage, c'est qu'il semble indiquer que la classe de population à laquelle il est fait allusion devait être bien nombreuse, puisqu'elle est opposée comme rivale aux Israélites, ce qui ne s'expliquerait pas s'il ne s'agissait que d'une poignée d'individus. Il faut remarquer en outre qu'il ne s'agit point cependant des prosélytes de justice entièrement convertis à la loi de Moïse. Ceux-ci étant incorporés depuis plus ou moins de temps, mais en tout cas d'une manière complète dans la société israélite, il n'y avait pas lieu de parler d'un antagonisme entre eux et les Juifs de naissance.

La menace de Moïse contre les Israélites devenus rebelles à Dieu est au contraire éminemment sérieuse et se comprend fort bien, s'il s'agit d'une catégorie d'étrangers comme les prosélytes de la porte ou noachides qui, tout en acceptant les grands principes proclamés par le mosaïsme, n'étaient pourtant point tenus d'observer ses préceptes et qui surtout ne faisaient pas partie de l'agglomération politique. C'était un corps hétérogène introduit, selon le mot de Moïse, dans l'organisme national et qui, inoffensif et même utile tant que cet organisme vivait d'une vie forte et régulière, pouvait devenir, lorsque celui-ci s'écartait de sa ligne de développement normal, une cause de perturbation et un danger public. Si l'on veut une preuve que c'est bien du Gentil noachide qu'il est question, il n'y a qu'à rapprocher ce verset de la béné-

---

[1] Deutéronome, XXVIII, 43.

diction correspondante, dans laquelle il est dit: « Tu prêteras à beaucoup de Gentils (*goïm*) et tu n'emprunteras pas [1] ». Outre l'opposition de cette idée particulière, puisque la menace se termine précisément par l'annonce que l'étranger prêtera à Israël rebelle et n'empruntera pas de lui [2], il y a entre la bénédiction et la malédiction une telle ressemblance d'expressions qu'il n'est pas possible de douter qu'il ne s'agisse du même sujet, c'est-à-dire du gentil, prosélyte de la porte.

Philon a bien entrevu que c'est de ce dernier que Moïse entend parler dans ce double passage, mais il y distingue de plus la menace contre Israël d'un rejet de la part de Dieu en faveur de cette branche étrangère entée sur l'arbre du judaïsme et, chose remarquable, il le fait dans les mêmes termes que Paul emploiera plus tard. Il y a là une preuve éloquente que ces idées si hardies et si blessantes pour l'amour-propre israélite circulaient dans les milieux juifs longtemps avant l'éclair du chemin de Damas [3] et que vraisemblablement il n'était pas nécessaire de se mettre en frais de libéralisme pour les proclamer. On ne saurait prétendre que c'est l'éducation hellénique qui a élargi l'horizon religieux de Philon; nous avons vu en effet que le Talmud aux vues si rétrécies, nous dit-on, n'a pas craint de formuler aussi de semblables avertissements, par exemple dans la parabole du cheval qui remplace le bœuf jadis chéri par son maître [4]. Philon prêche donc avant Paul que ce n'est point par la naissance et simplement parce que l'on est descendant d'Abraham que l'on appartient à l'Eglise de Dieu. Commentant ce passage du Deutéronome où le Dieu des Juifs annonce à son peuple que s'il est infidèle à la Loi, l'étranger prévaudra sur lui et deviendra le maître de la Terre Sainte, il explique ces paroles dans un sens tout spirituel. Le *gher* du texte mosaïque désigne pour lui le Gentil converti à Dieu qui s'est ainsi assuré une place dans le ciel et il l'oppose à l'Israélite selon la chair dont l'infidélité entraîne la condamnation. Dieu dessèche le tronc de l'arbre et couronne de fleurs les rejetons.

Nous ne garantissons pas que toutes ces idées du philosophe alexandrin se trouvent dans le Deutéronome, mais que l'étranger

---

(1) Deutéronome, XXVIII, 12.

(2) Ibid. vers. 44.

(3) Actes IX, 3.

(4) Sanhédrin, ch. 11.

dont il y est parlé soit justement, comme le veut Philon, le Gentil converti au vrai Dieu, c'est ce qu'il serait difficile de nier après l'analyse et les rapprochements de textes que nous avons faits précédemment.

Voici du reste un autre passage dans lequel le *gher* en question est certainement bien différent du prosélyte de justice, c'est-à-dire nécessairement un noachide, à moins que ce ne soit le Gentil pur et simple, ce qui rehausserait singulièrement la valeur de l'exhortation humanitaire faite à son sujet: « Tu n'opprimeras point le *gher*, car vous savez ce qu'éprouve le *gher,* ayant été vous-mêmes *ghérim* dans le pays d'Egypte (1) ». Il s'agit donc ici d'un étranger qui se trouve au regard des Israélites dans la même situation que ceux-ci vis-à-vis des Egyptiens. Il n'y avait certainement pas, dans la pensée de Moïse, de communauté de religion entre ce *gher* et l'Israélite, autrement la comparaison qu'il fait avec la position des Hébreux en Egypte serait allée contre son but; par conséquent ce n'est pas du prosélyte noachide qu'il entend parler.

Nous savons d'ailleurs que ce dernier est l'objet des attentions les plus bienveillantes de la part du législateur. L'Israélite est exhorté à lui faire don de la viande qui lui est interdite et c'est également à lui que s'appliquent toutes les recommandations charitables faites en faveur de l'étranger (*gher*), souvent nommé avec la veuve et l'orphelin, comme par exemple l'obligation de lui prêter sans intérêts (2) et à plus forte raison la prohibition de retenir le salaire qui lui revient (3). Tous ces devoirs de charité envers le *gher* noachide se résument dans le principe biblique et rabbinique: « C'est un précepte de lui donner le moyen de vivre (4) ».

On lit dans le Deutéronome: « Tu ne livreras point à son maître un esclave qui se réfugiera vers toi, après l'avoir quitté. Il demeurera chez toi, au milieu de toi, dans le lieu qu'il choisira, dans l'une de tes villes, où bon lui semblera: tu ne l'opprimeras point (5) ». Les termes de cette loi ne sauraient être plus généraux et les dispositions semblent pouvoir s'appliquer aussi bien à l'esclave gentil qu'au maître israélite, en sorte que nous aurions là un exemple frappant de la justice et de l'impartialité de la légis-

(1) Exode, XXIII, 9.
(2) Lévitique, XXV. 36.
(3) Deutéronome, XXIV, 15.
(4) Deutér X, 18, 19; Maïmonide, *Deot* VI, 4; *Sepher Mizvot Aggadol* I, 10.
(5) Deutéronome, XXIII, 15, 16.

lation mosaïque soutenant contre le second les droits du premier. Et quels droits! Ceux de la liberté personnelle contre l'institution même de l'esclavage dont le principe se trouverait ainsi formellement condamné. Mais ce que nous tenons à constater ici, c'est que l'esclave étranger avait droit de résidence en Palestine comme homme libre et qu'il n'est pas dit un seul mot de sa religion, ce dont l'Ecriture n'eût pas manqué de parler si le mosaïsme lui était imposé.

Nous avons la preuve dans le Talmud que ces lois étaient mises en vigueur même dans les temps les plus durs pour Israël. « Il arriva une fois, dit une Boraïta, qu'un esclave étranger se réfugia en Palestine. Son maître l'y poursuivit et se présenta devant R. Amé qui lui dit: L'esclave te souscrira une obligation pour le montant de son prix et toi, tu lui signeras un acte d'émancipation. Autrement je t'en déposséderai en vertu de la doctrine de R. Ahi, fils de R. Joschia, sur ce verset de l'Ecriture: Qu'ils ne demeurent pas dans ton pays (il s'agit des Cananéens) de peur qu'ils ne te fassent pécher contre moi. S'agit-il du gentil qui a renoncé au polythéisme? Non, car il est écrit: Tu ne livreras pas à son maître un esclave qui se réfugiera vers toi après l'avoir quitté [1] ». Tout ceci nous prouve l'existence en Palestine de *ghérim* ou étrangers, autres que les prosélytes de justice et sur le compte desquels nous serions, en ce qui concerne leur état religieux, dans une ignorance complète, si la Tradition ne venait compléter les données scripturaires.

§ 4.

Etat des esclaves étrangers en Palestine.

Il est impossible d'admettre qu'aucune loi ne régissait la situation religieuse de l'esclave étranger dans la société juive. Le silence de la Bible sur ce point prouve une fois de plus la nécessité de la Tradition. Il laisserait supposer en effet que la liberté religieuse de ces esclaves était illimitée et s'étendait par conséquent jusqu'à la pratique de l'idolâtrie, ce qui n'est guère vraisemblable, d'autant moins qu'il ne manque pas de faits pour nous démontrer le contraire.

---

[1] Deutéronome, XXIII, 15, 16. Talmud, *Ghittin*, 45a.

La seule indication que l'Ecriture nous fournisse sur la religion de l'esclave semblerait assimiler complètement ce dernier à l'Israélite de naissance, s'il est vrai que la circoncision soit imposée à Abraham même pour les esclaves achetés ou nés dans la maison. Lors même que cette obligation serait absolue, ce qui n'est nullement établi, elle n'enlèverait rien, au contraire, au caractère d'universalité du judaïsme dont elle entraînerait nécessairement la complète acceptation. La circoncision étant en effet le signe de l'alliance entre Dieu et l'homme, elle implique l'observation de toutes ses conditions, quelles qu'elles soient, et garde toujours sa haute signification. Et qu'on ne s'imagine pas que pour les Gentils, par exemple pour les esclaves d'Abraham, elle ne constituait qu'une charge seulement; la forme solennelle de l'institution lui donne une tout autre portée: « On devra circoncire celui qui est né dans la maison et celui qui est acheté à prix d'argent et mon alliance sera dans votre chair un pacte éternel [1] ».

En réalité, contrairement à ce qu'on pourrait supposer, la circoncision subsistait dans le mosaïsme comme dans les temps antérieurs à Moïse sans que l'esclave, qui avait le devoir de s'y soumettre, fût pour cela tenu dans la suite d'observer les autres préceptes du judaïsme. Une des preuves de cette indépendance de la circoncision vis-à-vis de l'ensemble de la loi mosaïque, c'est que la Bible nous parle de peuples restés Gentils, quoique issus d'Abraham, auxquels la circoncision seule est imposée; ce sont les descendants d'Ismaël et de Ketura et l'on sait que la tradition en fait aujourd'hui encore une obligation à la race qui reconnaît le fils d'Agar pour ancêtre.

L'enseignement oral en Israël supplée au silence de l'Ecriture qui, à part ce qui nous est dit du devoir de la circoncision, ne renferme aucune donnée positive relativement à la religion de l'esclave. Celui-ci, d'après la Tradition, était invité à abandonner le polythéisme et à entrer dans la famille israélite en ne s'obligeant toutefois qu'à l'accomplissement des devoirs *imposés à la femme juive.* Cette disposition légale qui serait assez indifférente, s'il s'agissait d'une Eglise dénuée de tout caractère politique, acquiert une importance exceptionnelle dans une religion nationale, jalouse du privilège religieux de la race. Cet état d'infériorité ne durait d'ailleurs chez l'esclave étranger que tant qu'il demeurait soumis à un maître

---

[1] Genèse, XVII, 13.

israélite. D'autre part, l'esclave juif lui-même jouissait de certaines exemptions religieuses que l'on jugeait indispensables à la fidèle exécution de ses devoirs de serviteur et il est à présumer que la liberté laissée à l'esclave cananéen, vis-à-vis des préceptes auxquels la femme n'était point soumise, n'avait pas d'autre motif. Cette assimilation elle-même aux conditions de la femme israélite parle assez éloquemment en faveur de notre thèse, car c'est uniquement à cause de son état de subordination et de ses obligations multiples et minutieuses au foyer domestique que la Loi l'exonère de toutes les pratiques religieuses qui doivent s'accomplir à heure fixe. La limitation de l'exemption pour l'esclave cananéen était si bien inspirée par les mêmes considérations que, dès qu'il était émancipé, il redevenait sous tous les rapports semblable à l'Israélite de naissance et à tout Gentil, cananéen ou non, qui était agrégé à la communion d'Israël.

Telle était la loi à laquelle se trouvait soumis l'esclave étranger, lorsqu'il avait accepté l'invitation de son maître de renoncer au polythéisme. Nous employons à dessein le mot d'invitation, car en réalité ce n'était pas autre chose, si toutefois ce terme convient pour désigner une offre que l'esclave avait la faculté de repousser une année durant, en continuant à professer pendant toute cette période librement et publiquement son culte idolâtrique. On sait que l'année écoulée, il pouvait décliner définitivement la proposition de conversion au mosaïsme, pourvu qu'il acceptât alors la religion naturelle des noachides et que, dès le début de son esclavage, il lui était loisible de protester de son attachement à cette religion, de refuser la circoncision tout en restant chez son maître et de grossir ainsi le nombre des prosélytes de la porte en Palestine. Tout cela est parfaitement établi par le Talmud et par Maïmonide [1].

L'Ecriture elle-même, si l'on examine de près les textes, témoigne de la présence de l'esclave noachide non circoncis en Terre sainte. La disposition suivante relative à la célébration de la Pâque suppose par exemple sans doute possible l'existence légale de ces esclaves : « Aucun étranger (*ben nechar*) n'en mangera. Quant à tout esclave acheté à prix d'argent, si tu le circoncis, alors il en mangera [2] ». Si le gentil dont il s'agit était nécessairement soumis au mosaïsme, le texte n'aurait pas parlé de lui. En outre, il résulte évidemment

---

(1) *Jebamot* 48b. Maïmonide, *Abadim* VIII, 12.

(2) Exode, XII, 44.

des termes même de ce passage que la circoncision était pour lui facultative. Elle est exigée seulement dans le cas où il désirait participer au banquet pascal et l'on doit remarquer qu'elle n'avait pas en cette circonstance la valeur d'une affiliation complète au judaïsme, autrement elle n'aurait point été mentionnée de cette manière, l'esclave devenant alors par le fait même un Israélite comme les autres. Il est même douteux que cette participation à la cérémonie doive s'entendre comme une obligation pour le Gentil en esclavage chez un maître israélite. Il semble plus probable qu'il n'y ait là qu'une simple autorisation analogue à celle qui est accordée au même esclave de manger de la *terouma*, si son maître est *cohen* (prêtre) ou aaronide.

On a relevé avec juste raison tout ce qu'il y a de charitable dans ces dispositions légales concernant le sort de l'esclave étranger, soit qu'il se convertît entièrement au mosaïsme, soit que son affiliation se réduisît à certains points seulement. « La circoncision des esclaves, dit à ce propos Luzzatto, est un devoir du maître israélite depuis l'époque d'Abraham. Il nous est ordonné aussi de les faire reposer les jours de sabbat et de fête et tout cela élève leur dignité en rapprochant leur situation de celle de leurs maîtres. C'est pourquoi, à peine circoncis, ils prennent part comme ces derniers au festin pascal ». Le croirait-on? Tous les anciens Docteurs, à l'exception de R. Eliézer, vont jusqu'à exclure le maître lui-même de la célébration de la Pâque, s'il refuse la circoncision à l'esclave qui la demande. « Aux derniers jours du second Temple, explique Luzzatto, quand les qualités morales se corrompirent en Israël, il se rencontrait des maîtres qui ne voulaient pas circoncire leurs esclaves, afin de ne pas avoir à les considérer comme Israélites. Aussi les Docteurs établirent-ils que tout maître qui n'aurait pas fait circoncire ses esclaves ne serait pas admis, lui non plus, à célébrer la Pâque. R. Eliézer n'était point de cet avis, car il suivait le système de Schammaï qui était de ne rien innover dans la Loi soit écrite, soit traditionnelle et de ne rien enseigner qu'il n'eût appris des Docteurs l'ayant précédé en Israël, en quoi il s'écartait de l'opinion des autres Rabbins qui créaient des institutions nouvelles selon les exigences des temps; c'est ce qui le fit excommunier ». Nous serions plutôt portés, quant à nous, à ne voir dans les dispositions rabbiniques relatives à la situation religieuse des

(1) Maïmonide, *Teroumot*, XII, 22.

esclaves qu'un exemple, entre tant d'autres, de développement naturel des principes mosaïques constituant l'une des formes de la Tradition.

Disons en terminant que soit que l'on s'attache à l'Ecriture seule, soit qu'on lui associe l'enseignement oral de la Synagogue, on peut voir que la présence en Palestine d'esclaves d'origine étrangère tendait à établir peu à peu une classe de citoyens non soumis au mosaïsme, mais vivant sous l'empire de leur statut personnel qui n'est autre que la loi noachide, peut-être légèrement mélangée parfois de judaïsme par l'adoption de certaines pratiques, comme la circoncision ou le sabbat.

§ 5.

LA QUESTION DE LA CIRCONCISION.

Nous venons de mentionner la circoncision au nombre des commandements de la loi mosaïque auxquels se soumettaient assez fréquemment les prosélytes de la porte. Il y a eu des Docteurs qui leur en faisaient un devoir, mais en réalité cette obligation est plus douteuse. Certains auteurs, comme Glaire [1], voient au contraire dans la dispense de la circoncision une mesure prise pour attirer plus facilement les Gentils. « En effet, dit-il, Josèphe raconte qu'un marchand nommé Hanania ayant converti Izate, roi des Adiabènes, ne l'obligea pas à se faire circoncire en disant que cela n'était pas nécessaire pour observer les lois de Moïse ».

Malgré l'inexactitude manifeste de cette dernière phrase qui ferait croire qu'il n'existait pas d'autre forme de conversion que celle de la soumission à toutes les lois mosaïques, la véritable signification des paroles rapportées est néanmoins assez apparente. On devine qu'il y avait une manière d'appartenir à la vraie religion sans accepter tout le mosaïsme dont la circoncision constituait le symbole et l'initiation nécessaire. Si Josèphe semble soutenir le contraire, c'est de sa part une exagération telle qu'elle prouve justement que, sans la circoncision, ce n'est pas du judaïsme proprement dit qu'il s'agit, mais bien de cette forme de la religion véritable, à la fois supérieure et subordonnée aux lois de Moïse, qui est le noachisme. L'absence de circoncision, qu'on nous pré-

---

[1] V. Archéologie biblique, tome II, p. 258.

sente comme une dispense particulière du mosaïsme dans un but de propagande, constituait précisément le caractère spécifique d'une classe entière de prosélytes parfaitement en règle d'ailleurs avec la religion d'Israël.

Maïmonide est très explicite sur cette question. Il déclare en propres termes que le noachide ou prosélyte de la porte n'était point soumis à la circoncision. « Si le maître, dit-il, a convenu avec l'esclave de ne pas circoncire ce dernier, il peut le conserver tant qu'il voudra quoique incirconcis, à la condition toutefois que l'esclave accepte les sept préceptes de Noé et qu'il devienne par là *gher thoschab* (prosélyte de la porte) ». Et plus loin il écrit : « Quel est ce *gher thoschab*? C'est le gentil qui a accepté les sept préceptes de Noé et qui n'est ni circoncis ni baptisé [1] ».

Ces paroles par lesquelles Maïmonide résume l'antique tradition juive, dont il se fait ainsi l'écho, sont d'une importance capitale pour l'histoire et la critique des origines du christianisme. Elles prouvent que la doctrine israélite dépasse en largeur et en condescendance religieuse la forme chrétienne du noachisme, puisqu'elle n'exige pas, comme celle-ci, le baptême.

Ce n'est pas seulement la Tradition juive par ses organes les plus autorisés, c'est l'histoire elle-même qui nous démontre que la circoncision n'était point imposée au prosélyte de la porte. L'état de la société juive avant l'époque gréco-romaine ne nous est connu, pour la plus grande partie tout au moins, que par ce que nous en apprennent les livres juifs déjà mis à contribution, mais depuis cette époque les autres sources d'informations abondent. Or celles-ci nous attestent que durant cette période, soit en Orient, soit en Occident, une foule de païens s'étaient depuis un temps immémorial constitués en groupes sans cesse grossissant, acceptant cette loi universelle prêchée par le judaïsme, mais sans cependant se faire circoncire ni pratiquer le mosaïsme. Nous croyons avoir établi tout cela d'une façon irrécusable à propos de la destination de la révélation divine. Or un fait si universel et si constant ne peut être que la conséquence d'un principe fondamental du judaïsme. Si ce principe n'avait pas existé, jamais les Israélites ne se seraient permis, en faveur des Gentils, une pareille dérogation aux préceptes de la Thora; ils n'auraient certainement pas enfreint une Loi qu'ils

---

[1] Allusion à la tebîla, bain par immersion qui accompagnait la circoncision des païens. Des mariages prohibés, ch. XIV, 7.

croyaient divine, pour la mettre à la portée d'étrangers qui trop souvent ne méritaient que leur défiance ou leur hostilité. Ainsi nous voyons par exemple quelles difficultés la propagation du christianisme libéral de Paul a rencontrées, en ce qui concerne l'admission des païens, dans les croyances religieuses et les préjugés nationaux des chrétiens judaïsants. Cette attitude n'était, nous le répétons, que le résultat d'un malentendu et Renan prouve l'existence du vrai principe juif, lorsqu'il écrit: « La loi imposée par la primitive Eglise aux nouveaux convertis du paganisme n'était à peu près que l'ensemble des préceptes noachiques... qui étaient imposés à tous les prosélytes. Un homme qui, vers le même temps, écrivit sous le nom usurpé du célèbre moraliste grec Phocylide un petit cours de morale naturelle juive simplifié à l'usage des non juifs, s'arrête à des solutions analogues (1) ».

IV.

Situation et admission du prosélyte de la porte dans la société israélite.

Le prosélyte noachide se trouve protégé à l'égal de l'Israélite par la loi civile et pénale. « Ecoutez vos frères, dit Moïse aux juges, et jugez selon l'équité les différends de chacun avec son frère ou avec son *gher* (hôte, étranger) (2). S'agit-il simplement ici, comme on l'a prétendu (3), de tout Gentil, qui n'est qu'un étranger par rapport à l'Israélite? Nous ne le pensons pas, car le mot *gher* d'après son étymologie ne désigne que l'étranger qui a son domicile, sa résidence en Palestine (4). Il faut donc nécessairement voir dans ce verset du Deutéronome le Gentil auquel la Loi accorde le titre de *gher* avec tous les avantages attachés à cette qualité et aussi justifiés, en ce qui concerne le noachide ayant abandonné la religion de ses pères et ses intérêts de race, qu'ils seraient inexplicables s'il s'agissait d'un étranger quelconque.

Le sentiment de justice envers le *gher* est même parfois poussé si loin qu'il va jusqu'à rendre impitoyable à l'égard des Israélites. C'est ainsi que David vengea sur les descendants de Saül le crime

(1) S. Paul, p. 90.
(2) Deutéronome, I, 16.
(3) Wogue, Notes sur le Pentateuque.
(4) La racine גור a le sens d'habiter, demeurer.

commis par ce dernier contre les Gabaonites. « Voilà, disait-on en contemplant leur supplice, ce qu'a valu aux fils d'un roi la témérité d'étendre la main sur des prosélytes volontaires (1) ». Quelle que soit la valeur historique du fait, il témoigne de la haute estime et des formidables garanties dont le prosélyte était entouré par la Loi et ses ministres dans la société israélite.

Le prosélyte dont nous parlons était certes dans une situation différente de celle du *client*, à Rome, vis-à-vis de son *patron*. Le rapprochement toutefois ne laisse pas d'être intéressant. « Maudit soit, disait-on, le patron qui trompe le client (2) » et l'horreur qu'inspirait cette trahison de la confiance se perpétua jusqu'au temps de Virgile qui mettait ce crime sur la même ligne que les fautes les plus graves dont un homme peut se rendre coupable envers ses propres parents (3). A Rome comme à Jérusalem, ces sentiments étaient renforcés par le respect des droits de l'hospitalité si fort en honneur dans l'antiquité, surtout dans le monde oriental.

Le *gher* qui nous occupe est donc le noachide dans ses rapports avec la société israélite régie par la loi de Moïse. Nous disons *noachide* pour suivre l'opinion prépondérante des Docteurs, qui, pour conférer la qualité de *gher thoschab* ou prosélyte de la porte, exigent la profession entière des lois de Noé. D'après l'opinion plus large encore de R. Méir, il suffisait que le Gentil renonçât au polythéisme pour jouir des privilèges du *gher thoschab* (4). Notre définition de ce mot nous donne toutefois mieux que cette dernière la clef d'une règle pratique assez singulière que la Tradition nous a conservée relativement à l'admission des prosélytes de la porte; nous voulons parler de celle d'après laquelle le *gher thoschab* n'existe que lorsque le jubilé est en usage (5). Or, comme il est généralement reconnu que la loi du jubilé n'est en vigueur que lorsque Israël se trouve en possession de sa patrie, il s'ensuit que, d'après ce principe rabbinique, il n'y aurait de *gher thoschab* possible que si les Juifs jouissent de leur indépendance politique. Mais quel est le sens exact de la règle tracée par les Rabbins? Vise-t-elle d'une manière absolue l'acceptation du prosélyte de la porte ou a-t-elle unique-

(1) *Jalkout Schimeoni;* II Samuel, 154.
(2) Patronus, si clienti fraudem fecerit, sacer esto.
(3) Pulsatusve parens et fraus innexa clienti. Enéide, VI, 609.
(4) *Aboda Zara.* 64b.
(5) *Arachin,* 29a.

ment trait aux droits attachés à sa conversion et qu'il ne pouvait réclamer que tant qu'Israël était indépendant?

Maïmonide et Arabad [1] se divisent sur l'interprétation de ce principe. Pour le premier, c'est seulement quand Israël réunit les conditions requises pour la célébration du jubilé que le noachisme, cette forme intermédiaire entre le polythéisme et le judaïsme, est possible et légitime; en dehors de ces conditions, le mosaïsme ne connaît pas d'autre prosélyte que le *gher tsédek* ou prosélyte de justice. Le second croit au contraire que les Docteurs se bornent à affirmer la mise en vigueur des lois relatives au prosélyte de la porte et dont la première est celle de l'assistance fraternelle à laquelle il a droit seulement lorsque le jubilé peut se célébrer, mais qu'ils n'ont aucunement l'intention de nier la légitimité de cette forme de conversion dans quelque autre circonstance que ce soit. En cherchant à pénétrer le sens de ces opinions différentes, nous voyons que si Maïmonide subordonne l'admission des prosélytes de la porte à la liberté politique d'Israël, il n'a d'autre but que de sauvegarder le monothéisme israélite des dangers auxquels le contact de ces demi-prosélytes les pouvait exposer. Tant que le jubilé existe, c'est-à-dire tant que l'indépendance des Juifs est intacte et que la nation israélite garde un centre politique capable d'opposer une force de résistance à toute atteinte portée à l'autonomie religieuse, il n'y a pas à craindre que cette religion intermédiaire entre le paganisme et l'hébraïsme vienne absorber celui-ci et substituer à la loi de Moïse un universel noachisme, comme le christianisme tenta de le faire précisément quand l'unité politique d'Israël fut sur le point de disparaître. Mais dans des conditions extérieures moins favorables, chacun comprend le péril que le judaïsme pouvait courir en face d'une forme de culte légitime telle que le noachisme, et c'est là apparemment le motif de la restriction apportée par la Tradition, d'après Maïmonide, à l'admission des prosélytes de la porte.

Si cette interprétation a pour elle le sens littéral du principe talmudique, celle d'Arabad s'appuie de son côté sur cette considération importante que le *gher thoschab*, comme ce nom de *thoschab* l'indique d'ailleurs, suppose évidemment, ainsi que nous le disions dans la définition du mot, un ensemble de droits et de devoirs inhérents à la résidence du prosélyte dans la patrie israélite. Or

---

[1] Maïmonide, Issuré Bia, XIV, 8.

ces devoirs et ces droits n'ont assurément plus aucune raison d'être quand la patrie israélite cesse d'exister. En effet les Docteurs, en formulant leur règle, ont employé à dessein le nom de *gher thoschab* et non celui de noachide (*ben Noah*), bien que ce dernier soit aussi fréquent sinon plus commun que le premier dans le Talmud. La raison en est simple; c'est que le nom de *ben Noah* (Noachide) désigne un état indépendant de la nationalité juive et par conséquent des vicissitudes auxquelles celle-ci peut être sujette, tandis que le titre de *gher thoschab* représente la position du Noachide vis-à-vis de la société politique d'Israël. Deux choses aussi distinctes qu'une situation exclusivement politique et un état purement religieux ne sauraient donc être confondues et voilà pourquoi l'opinion de Maïmonide nous paraît manquer de base solide, quand il tire cette conclusion qu'actuellement « lors même qu'un Gentil accepterait toute la loi mosaïque à l'exception d'un seul des plus minimes préceptes des Rabbins, il ne doit pas être accepté [1] ». Ce qui est vrai pour le prosélyte de justice ne l'est en aucune façon pour le prosélyte de la porte dont nous connaissons la position particulière à l'égard des divers commandements du judaïsme.

Il convient de faire remarquer qu'un ancien auteur donne complètement raison à R. Abraham dans cette question. Voici comment il s'exprime. « Ce qui a été dit de l'acceptation du *gher thoschab* uniquement quand la loi du jubilé est en vigueur doit être entendu en ce sens qu'à toute autre époque, il n'y a pas pour nous d'obligation de pourvoir à sa subsistance; ce devoir existe seulement lorsque l'Etat israélite est indépendant. Mais quant à le recevoir et à l'introduire sous les ailes de la Divinité, c'est ce que nous pouvons faire en tout temps [2] ».

Il se pourrait aussi, et cette explication fort logique a l'avantage de concilier les deux interprétations, que les Docteurs talmudiques et après eux Maïmonide, n'aient voulu dire qu'une chose: c'est qu'il ne saurait y avoir aujourd'hui pour le *gher thoschab* d'acceptation officielle de la part d'Israël comme il en existait autrefois, alors que cette réception impliquait pour les Israélites un devoir de pourvoir aux besoins de ce prosélyte. C'est ce que dît Friedenthal, lorsqu'il écrit : « Le prosélyte de la porte existe encore aujourd'hui,

---

(1) Issuré bia, XIV, 8.

(2) Caftor Vafarah.

bien que le tribunal rabbinique n'ait plus à prononcer son acceptation officielle comme le dit Maïmonide, et les peuples européens ne sont pas autre chose que des prosélytes de la porte » (1).

V.

Les païens en Palestine.

§ 1.

Droits civils et religieux des non juifs en Terre Sainte.

Nous n'avons jusqu'à présent considéré le Gentil que sous l'aspect de prosélyte, c'est-à-dire comme converti plus ou moins complètement à la religion d'Israël. Ce n'est point nous écarter de notre sujet que de l'étudier aussi sous sa forme primitive, celle de païen pur et simple, et d'examiner quelle est en cet état la position que la loi israélite lui a menagée en Palestine.

Nous avons vu que les sacrifices des Gentils étaient reçus dans le temple de Jérusalem, sans que l'on cherchât à s'enquérir des sentiments et des croyances de ceux qui les offraient. Pourquoi l'eût-on fait d'ailleurs s'il est vrai, comme le professent généralement les Docteurs, que les non juifs (*goïm*) ne commettent point de péché en associant un être quelconque au vrai Dieu dans leur culte? Cette acceptation, sans aucune condition, des sacrifices des païens est peut-être, nous l'avons dit, dans l'ancienne tradition, une trace de l'application de ce principe. Toujours est-il que cette situation religieuse du païen en Palestine nous fait présager des dispositions relatives à sa position civile, soit parce que les lois civiles et religieuses ne formant en Israël qu'une seule et même loi — l'esprit du moins en est un — elles ne sauraient se contredire, soit parce que la religion étant chez les Juifs ce qu'il y a de plus sacré, il n'est pas à présumer que la loi civile se montre moins libérale qu'elle. Les faits, si peu nombreux qu'ils soient, ont une importance décisive. Le païen par exemple, chose incroyable, avait le droit d'acheter en Palestine, sous l'empire et la protection de la loi israélite, un Juif à titre d'esclave. Le texte du Lévitique (2)

(1) Yesod addat, vol. I, p. 30. L'auteur cite Aramban, Nachmanide, au lieu de Maïmonide, mais c'est par erreur.

(2) Chap. XXV, 47.

qui sanctionne ce droit ne laisse pas de doute à cet égard et d'ailleurs la Tradition qui, pour nous, est inséparable de l'Ecriture est absolument formelle. Une pareille disposition est incontestablement remarquable soit que l'on admette, soit que l'on nie la révélation. Dans la première hypothèse la vérité divine de la Tradition se trouve confirmée, lorsque nous la voyons s'élever si haut et si loin des idées et des passions de l'époque; et dans la seconde, quel plus admirable spectacle que celui qui nous est offert, par ces Pharisiens si décriés, lorsque dans des moments de luttes acharnées, ils font taire leurs ressentiments les plus légitimes et proclament de semblables lois! On a prétendu que Josèphe et Philon, en apologistes avisés, ne présentaient au monde gréco-romain que les beaux côtés du judaïsme dont ils rehaussaient même intentionnellement la valeur. Mais les Pharisiens qui parlaient et enseignaient dans le secret de l'école et se souciaient peu de divulguer leurs doctrines sont à l'abri de tout soupçon de ce genre.

Si le Gentil en Palestine pouvait acheter un Israélite, en devenir le maître et l'assujétir à tous les travaux de l'esclave, pourvu, dit le texte mosaïque, sublime dans cette simple restriction, qu'il ne l'opprimât pas durement sous les yeux de ses frères ([1]), à plus forte raison devait-il pouvoir acquérir des immeubles. Si l'on songe à ce qu'était l'étranger pour les peuples anciens, aux difficultés qui existaient naguère et qui se rencontrent encore aujourd'hui dans certains Etats modernes pour l'obtention des droits civils et, en outre, à l'abîme plus profond encore que la profession du strict monothéisme devait nécessairement creuser entre les Juifs et les païens idolâtres, on ne peut qu'être frappé de la facilité avec laquelle la loi israélite accordait aux Gentils le droit de propriété, chose qui semblait si naturelle qu'elle n'avait même pas besoin d'être expressément mentionnée.

On trouve, il est vrai, dans le Talmud, une discussion entre Raba et R. Eléazar au sujet de la faculté qui doit être concédée ou refusée au Gentil (*goï*) d'acquérir des biens en Terre Sainte ([2]). D'après Raschi, il ne s'agit pas, dans cette dispute, de savoir si la terre qu'un Israélite achèterait à son tour d'un Gentil doit être considérée comme terre sainte soumise par conséquent aux préceptes qui s'y rattachent; sur ce point l'accord entre les Docteurs est

---

([1]) Lévitique, xxv, 53.
([2]) *Ghittin*, 47a.

complet: le sol en question recouvre par le fait même sa sainteté première. La question est de décider si l'achat fait par le *goï* a pour effet d'exonérer la terre, pendant le temps qu'elle demeure en sa possession, de l'obligation des dîmes et de tout prélèvement sur ses produits. Selon Maïmonide (1) au contraire les Rabbins s'accorderaient à dire que la terre entre les mains du Gentil se trouve déchargée des dispositions de la Loi relatives aux récoltes et la controverse roulerait uniquement sur la question de savoir si, revenant en la possession d'un Israélite, cette terre, toute palestinienne qu'elle est en réalité, doit être considérée comme appartenant originairement au Gentil et par là affranchie de toute charge religieuse (2). « C'est l'opinion de R. Méir, ajoute Maïmonide, que le *goï* n'a point de droit de possession en Terre Sainte, mais ce n'est pas la doctrine à suivre (*alacha*); on doit plutôt professer que le Gentil a le droit d'acheter des biens en Terre Sainte et que ceux-ci sont exempts des dîmes (3) ». Le Talmud de Jérusalem (4) donne d'ailleurs de l'opinion de R. Méir une autre interprétation: « Si R. Méir, lisons-nous, dit que le Gentil ne jouit pas du droit de propriété en Terre Sainte, ce n'est que relativement à l'effet d'affranchir la terre de la dîme, mais quant au droit de propriété en lui-même, R. Méir est d'accord avec les autres Docteurs pour le concéder au Gentil ». Le *Caphtor vafarah* commente ainsi ces paroles: « Il faut conclure de cela qu'il n'est point permis de retenir illégitimement ni de s'emparer des terrains du *goï* comme on peut le faire de ceux du *gher* quand il ne laisse pas d'héritiers; son droit de propriété sur les immeubles est absolu ».

Ainsi pour Maïmonide l'achat fait par le Gentil d'un terrain en Palestine a pour effet d'enlever au sol à perpétuité son caractère israélite et selon Raschi l'acquisition confère du moins au non juif un droit absolu de propriété. Enfin, selon l'autre opinion, elle exonère la terre, aussi longtemps qu'elle demeure en la possession du *goï*, de toutes les charges qui pèsent sur les biens immobiliers de l'Israélite. Mais ce n'est pas tout; ce respect des droits de l'étranger est poussé si loin qu'il aboutit à des conséquences qui paraissent invraisemblables quand on les rapproche de certaines autres dispositions légales non moins bien établies. Que dira-t-on

(1) *Teroumot*, I, 10, 11; *Biccourim*, II, 15.
(2) Caphtor vafarah, 5.
(3) Sur Demaï; Ch. V, 9.
(4) *Ghittin*, IV.

en effet si nous affirmons que le culte polythéiste lui-même était protégé en Palestine, en ce sens que les temples païens jouissaient des droits civils au point de pouvoir acheter un Israélite comme esclave? Cela présente une telle contradiction avec d'autres instructions bibliques et rabbiniques prescrivant de poursuivre sans trève toute trace d'idolâtrie que l'on demeure confondu. C'est pourtant ce qui ressort du texte du Lévitique relatif au droit de l'étranger d'acquérir des esclaves : « Si un étranger, si celui qui demeure chez toi devient riche, et que ton frère devienne pauvre près de lui et se vende à l'étranger qui demeure chez toi ou à quelqu'un de la famille de l'étranger (1) ». Le mot *eker* employé en cette circonstance et que nous traduisons par quelqu'un, est en effet appliqué par la Tradition au culte païen. On prévoyait le cas où un Israélite se vendrait comme esclave à un temple païen, non pas toutefois à titre de fidèle, mais uniquement en qualité de serviteur, par exemple, disent les anciens Rabbins (2), pour couper le bois ou puiser l'eau. Dans ce cas-là comme dans tous les autres, les règles édictées par le Législateur doivent être observées. Non seulement l'acquisition était réputée valable, mais pour que l'esclave pût reconquérir sa liberté, il fallait que l'un de ses parents le rachetât et que le prix du rachat fût exactement calculé selon le nombre d'années restant à courir avant le Jubilé. La phrase qui recommande cette exactitude dans le calcul rappelle également que la Loi défend de voler ou de tromper le Gentil, ce qui ne donne que plus de valeur aux dispositions que nous venons de citer.

La Loi cependant n'oublie pas de protéger l'esclave israélite contre les abus possibles de ses maîtres païens, fussent-ils prêtres polythéistes. Elle prévoit comme cause de cette vente la pauvreté et elle fait aux parents un devoir de le racheter. Enfin elle prescrit (3) au non juif de le traiter comme un simple mercenaire, sans dureté ni sévices, et l'expression du texte mosaïque: » Il (le *goï*) ne le traitera point avec dureté sous tes yeux » semble vouloir dire aux Israélites qu'ils ne doivent pas permettre que le païen protégé par leurs lois dans leur propre patrie, non content de devenir le maître de l'un de leurs frères, s'en fasse le tyran comme ses mœurs peu policées et ses haines religieuses pourraient l'y pousser.

---

(1) Lévitique, xxv, 47.

(2) Voir le commentaire de Raschi, dans le passage cité.

(3) Ibid. v. 53.

Malgré cela la condition légale de l'Israélite esclave du païen en Terre Sainte sous le gouvernement juif est beaucoup plus dure que celle qui lui est faite dans les mêmes conditions chez un autre Israélite. Sur ces mots du Lévitique [1]: « S'il n'est racheté d'aucune de ces manières, il sortira l'année du jubilé, lui et ses enfants avec lui », les Rabbins font ce commentaire: « Le rachat lui fait recouvrer sa liberté, mais non point au terme de six ans [2] (comme c'est le cas pour l'esclave de l'Israélite qui sort libre après six ans de servitude sans attendre le jubilé) ». S'il fallait voir là une simple exagération rabbinique, la doctrine du Talmud renchérissant sur la Thora n'en serait que plus remarquable. Mais il n'en est rien. « Celui qui s'est vendu au païen, dit Luzzatto, ne sort pas libre après six ans de service, car la Loi a permis à chacun de se vendre pour plus de six ans. Mais au Jubilé lui aussi devient libre ».

C'est ici le lieu de constater, ainsi qu'il résulte des lois que nous étudions présentement, que la propriété des Gentils était inviolable, aux yeux de la Thora israélite, tant qu'il n'y avait pas de guerre, ce qui revient à dire que l'état normal des rapports internationaux, tel que le judaïsme le concevait, était un état de paix et de justice. Comment en douter, lorsque nous voyons la loi juive protéger les droits du païen en Palestine sur le sol et même sur les personnes israélites! Le texte mosaïque [3] avait dit: « Tu détruiras tous les peuples que l'Eternel ton Dieu te livrera ». Il est défendu de voler le Gentil, disent les Docteurs; il est permis de profiter de ce qu'il a égaré. Où voyons-nous l'interdiction du vol? Dans ces paroles: « Tu détruiras tous les peuples que l'Eternel, ton Dieu, te livrera » c'est-à-dire quand Dieu te donnera la domination sur eux [4], précisément comme il arriva lors de la conquête de Canaan qui dut être commandée par Dieu, autrement elle n'aurait pas été permise, ce qui revient à dire que, sans une disposition spéciale du Maître du monde, il n'est point licite de toucher à la propriété des païens.

Ainsi, nous le répétons, d'après la conception hébraïque, la paix est l'état normal entre les peuples; la guerre n'est qu'une exception. C'est exactement la théorie opposée à celle que profes-

---

(1) V. 54.

(2) Raschi.

(3) Deutér. VII, 16.

(4) *Baba Kama*, 113b.

saient les Romains. « Les peuples, dit le jurisconsulte Pomponius, avec lesquels nous n'entretenons pas des rapports d'amitié, d'hospitalité ou d'alliance ne sont pas nos ennemis. Néanmoins si une chose nous appartenant tombe en leur pouvoir, ils en deviennent les propriétaires, s'il s'agit d'hommes libres, ils deviennent des esclaves et les autres nations sont dans les même conditions par rapport à nous [1] ».

§ 2.

La loi sur l'usure et les Gentils.

Si l'on nous objectait la permission et, selon Maïmonide, le commandement de l'usure à pratiquer à l'égard des Gentils, [2] nous ferions observer que, bien que la Loi israélite établisse une distinction sur ce point entre le juif et l'étranger, ce n'est pas pour enfreindre envers celui-ci les devoirs de la justice, mais pour imposer vis-à-vis de l'israélite une obligation de charité. Ce n'est pas seulement en effet l'usure abusive dans le sens ordinaire du mot qui se trouve visée par cette disposition légale, c'est tout intérêt, si modique qu'il soit, sur l'argent ou sur l'objet prêté.

On connaît d'autre part la théorie de certains économistes qui ne voient dans l'usure, si excessive qu'elle soit, qu'un marché comme un autre, réglé, comme tous les contrats en général, par le rapport entre l'offre et la demande. Et s'il existe une limite qu'on ne saurait franchir sans tomber dans le vol, le mosaïsme permettrait-il de la dépasser quand il s'agit de prêt d'argent à un étranger, alors qu'il prohibe formellement tout dol et toute fraude à son égard en toute autre circonstance? Nous voyons qu'il a été ordonné à l'esclave hébreu de calculer exactement avec son maître païen le prix de son rachat [3] d'où les Rabbins, comme nous le disions, ont déduit la prohibition du vol du Gentil et de la supercherie [4].

Dans ce cas, dira-t-on, comment justifier Maïmonide qui fait du prêt usuraire un commandement, comme si c'était un crime pour l'Israélite que de se montrer généreux envers le Gentil? On

---

(1) Leg. V. § 2, de Captivitate.

(2) *Malvé velvé* ι; 2, s'appuyant sur le passage de *Siphré*, Deuter, XXIII, 21.

(3) Lévitique XXV, 50.

(4) *Baba Kama*, 113.

pourrait répondre que chaque nation a le droit d'établir dans ses relations économiques avec l'étranger les règles qui lui conviennent le mieux et que cette loi du prêt à intérêt a un caractère international économique et politique, mais nullement religieux. « Tu prêteras à beaucoup de nations, dit Moïse, et tu n'emprunteras point [1] ». C'est là une promesse de prospérité matérielle qui, on le sait, a sa contre-partie dans la malédiction correspondante.

Et d'ailleurs on ne doit pas ignorer que Maïmonide n'est pas le seul Docteur qui fasse autorité en Israël. Pour d'autres rabbins non seulement le prêt usuraire n'est pas commandé, mais il est même formellement interdit. R. Daniel de Babylone [2] observe fort judicieusement qu'il serait absurde et contradictoire de faire précepte de ce qui est qualifié ailleurs d'acte immoral. C'est précisément le cas pour l'usure. Aussi ce docteur veut-il que lorsque le texte mosaïque permet l'usure, on l'interprète non pas dans le sens qu'il est licite de consentir des prêts usuraires au Gentil, mais bien que l'on peut emprunter de lui dans ces conditions; celui qui pratiquerait ainsi l'usure pour son compte personnel violerait à la fois un précepte négatif et un précepte positif. Nachmanide, Arabad, Arishba soutiennent de même que ce commandement positif (*mitsvat âcé*) ne se rapporte point au prêt usuraire au Gentil, mais bien plutôt au prêt sans intérêt à l'israélite.

§ 3.

La femme païenne.

Il convient de parler ici d'une loi qui nous permet d'admirer non moins que les précédentes les sentiments de délicatesse et de charité de la Thora d'Israël à l'égard de l'étranger. Nous voulons parler de la loi sur la prisonnière de guerre applicable également à la femme cananéenne quand elle se trouvait au milieu d'une autre peuplade idolâtre. Il était permis à l'Israélite de la prendre pour femme et elle était reconnue comme épouse légitime (*ischa*).

Ce qui est non moins remarquable, c'est que bien que le législateur, disent les Rabbins, n'approuve pas ce mariage, dont il prévoit les funestes conséquences signalées par les dispositions légales qui suivent sur la femme détestée et sur le fils rebelle, il

---

(1) Deutér. XXVIII, 12.

(2) *Sepher Maasé Nissim* p. 91.

respecte toutefois l'affection de l'Israélite qu'il croit prudent de ménager sachant qu'elle pourrait être assez forte pour briser tous les obstacles. Aussi se borne-t-il à réglementer cette union avec la femme étrangère et avec quelle bienveillance pour celle-ci! Il prescrit à l'Israélite de l'introduire dans sa maison où elle doit quitter ses vêtements de captive. Il insiste sur l'obligation pour le Juif de la faire habiter dans sa propre demeure et il prescrit, par une attention vraiment touchante, qu'avant de consommer le mariage, il lui soit laissé un mois entier de liberté pour pleurer son père et sa mère [1]. Ce n'est qu'après tous ces préliminaires que l'Israélite peut faire d'elle son épouse légitime.

Mais la sollicitude de la Loi pour la femme païenne ne s'arrête pas là. Elle prévoit le cas de dégoût et d'abandon de la part du mari et elle interdit absolument de la vendre comme esclave, toute prisonnière qu'elle soit, « car, dit Moïse, tu l'auras humiliée ». Ce ne sont là que les dispositions de l'Ecriture. Quant à la Tradition, malgré un double courant chez les Docteurs, elle ne fait en somme que renchérir sur les bienveillantes intentions de la Bible. Qu'il suffise de dire qu'on ne peut s'emparer que d'une seule femme étrangère, qu'il est interdit d'en prendre une autre, même pour le compte d'un proche parent, et d'exercer envers aucune femme une violence quelconque sur le champ de bataille. Les parents que la Loi autorise la prisonnière à pleurer librement pendant un mois deviennent pour les Rabbins les *dieux* de la captive et ses larmes ne sont que le culte qu'elle peut sans contrainte leur rendre durant cette période. Il faut remarquer d'ailleurs que la Tradition aussi bien que l'Ecriture est muette sur la question de la conversion religieuse de la femme païenne. En admettant que la rupture avec le polythéisme lui fût imposée, on sait, après ce que nous avons dit de l'esclave, quelles limites la Loi traçait à cette conversion et de quelles garanties elle l'entourait.

L'éloge que fait de la législation mosaïque un auteur certainement au-dessus de tout soupçon de partialité ou d'exagération nous paraît donc parfaitement justifié: « Cette loi, écrit M. Laurent, annonce dans le législateur une délicatesse de sentiments que l'on cherche en vain dans les plus grands philosophes de l'antiquité païenne ». Et il conclut: « Moïse a plus de respect pour la femme esclave que Platon n'en a pour les femmes libres [2] ».

---

[1] Deutéronome, XXI, 11-14, voir aussi *Siphré* et Raschi sur ce passage.

[2] Histoire du droit des gens, I, 373.

§ 4.

Sentiments des Israélites à l'égard de l'etranger.

Nous croyons clore dignement cette étude de la situation du Gentil vis-à-vis de la Loi israélite en signalant une disposition singulière du Deutéronome, qui serait même incompréhensible si l'étranger était méprisé par Moïse comme on l'a prétendu.

La loi constitutive de la monarchie juive contient une interdiction qui est faite pour surprendre: celle de couronner roi d'Israël un étranger. « Tu mettras sur toi un roi que choisira l'Eternel, ton Dieu, tu prendras un roi du milieu de tes frères; tu ne pourras pas te donner un étranger qui ne soit pas ton frère [1] ». Il fallait bien, pour justifier un tel avertissement que l'idée que se faisaient les Israélites ou que du moins ils devaient se faire, selon l'esprit du Pentateuque, du Gentil polythéiste, fût infiniment plus libérale et plus philosophique que celle de l'antiquité en général au sujet de l'étranger. Elle devait être même bien supérieure aux conceptions qui prévalent de notre temps chez les peuples les plus civilisés, pour lesquels la qualité de concitoyen semble tellement indispensable pour pouvoir aspirer à la dignité royale que personne n'imagine qu'il en puisse être autrement. Dans quel pays trouverait-on un article de la constitution politique pour interdire, comme dans le Pentateuque, le trône aux étrangers? Il a certes fallu un sentiment humanitaire presque exagéré pour que cela ait été jugé nécessaire.

On a beaucoup discuté sur la signification du mot *réa* « compagnon, ami, semblable » que la loi mosaïque emploie en plusieurs endroits et que l'on traduit à tort par « prochain » dans le fameux verset: « Tu aimeras ton *réa* comme toi-même [2] ». Mais si ce mot n'a que les acceptions que nous venons d'indiquer, le passage ne laisse pas de concerner le non juif aussi bien que l'israélite. « Ne te venge point, est-il dit, et ne garde point de rancune contre les enfants de ton peuple, mais tu aimeras ton *réa* comme toi-même [3] ». Ce n'est pas sans motif apparemment que le sujet change dans

---

(1) Deutéronome, XVII, 15.
(2) Lévitique, XIX, 18.
(3) Lévitique XIX, 18.

la seconde moitié du verset. Si, comme dans la première, l'écrivain sacré avait exclusivement en vue l'Israélite, ce changement d'ailleurs superflu pourrait induire en erreur et le mot *réa* ferait au surplus double emploi avec l'autre nom *ahicha*, ton frère, employé pour désigner spécialement le Juif. Les exemples où ce terme de « semblable, ami, compagnon » est appliqué également au non juif abondent dans les écrits rabbiniques: « Je lui dis: Mon fils, n'opprime pas ton semblable (*réa*) qui est comme ton frère et ton frère qui est comme ton semblable; nous apprenons par là qu'il est interdit de voler le *goï* (1) ».

Nous ne nions pas que la tradition talmudique, surtout légale, n'exclue le *goï* de ceux que comprend la désignation de *réa*. Mais il faut voir dans quelles conditions. Lorsque la Bible par exemple parle du bœuf d'un propriétaire qui a blessé celui d'un autre, les rabbins disent qu'il n'est pas question du bœuf du *goï*, parce que l'Ecriture se sert de la dénomination de *réa*. On en a fait un chef d'accusation contre les Pharisiens, comme s'ils mettaient les Gentils hors la loi en livrant leurs biens au caprice et à la haine de leurs ennemis. Une pareille mesure offrirait une si flagrante contradiction avec les autres dispositions légales si bienveillantes que nous avons étudiées qu'il est impossible que tel soit le sens du commentaire rabbinique. Ne voit-on pas d'ailleurs que si la blessure de l'animal du *goï* ne donne droit à aucune indemnité, il en est de même, d'après la loi, pour celui du temple et peut-on dire qu'il y ait trace, dans ces réglements, d'une inimitié ou simplement d'une prévention défavorable à l'égard du Gentil, puisque celui-ci se trouve traité comme l'administration du sanctuaire elle-même?

Mais ce n'est pas tout. Quel est donc le Gentil qui se trouve exclu par cette loi du droit aux dommages et intérêts? Serait-ce le prosélyte de justice? Non, car il est considéré comme un parfait israélite. Serait-ce le prosélyte de la porte? Pas davantage. Les commentaires (2) établissent qu'il ne s'agit que du païen qui n'a pas accepté les sept préceptes noachiques, qui ne respecte par conséquent ni la propriété, ni la vie de ses semblables et qui se place ainsi lui-même dans un état de rébellion contre les lois fondamentales de l'humanité.

Enfin, de quoi s'agit-il exactement dans le cas qui nous occupe?

---

(1) Seder Eliahu rabba, xv, p. 23, 2.
(2) Beer haggola, p. 43, 4.

Est-ce d'un droit légal de la part du propriétaire lésé ou d'un acte de charité fraternelle à l'égard du maître de l'animal, cause du dommage? C'est à cette dernière hypothèse que se rangent les commentateurs. Il n'est donc pas étonnant que l'on ne prescrive aucune indemnité envers celui qui ne professe pas lui-même les principes de la morale la plus élémentaire.

Nous n'ajouterons qu'un mot au sujet de la signification du mot *réa:* c'est que, dans l'Exode, il est donné pendant la captivité d'Egypte à l'Egyptien lui-même [1], c'est-à-dire au Gentil dont Israël avait précisément alors à subir les plus durs traitements. L'emploi ainsi fait de ce nom, de même que la disposition du Deutéronome relative à l'exclusion du Gentil des fonctions royales, prouve assez qu'en dehors de toute considération religieuse, les Israélites ne nourrissaient que des sentiments de bienveillance à l'égard de l'étranger.

VI.

Beauté morale du judaïsme.

Après tout ce qui précède on peut dire d'une manière générale que l'hébraisme a enseigné et pratiqué l'égalité civile et politique entre les hommes, qu'ils soient Israélites, prosélytes ou simples Gentils. Aussi a-t-on fait observer avec beaucoup de raison que, tandis que dominait partout dans le paganisme le culte exclusif de la force, la Judée était la première à donner l'exemple du respect des droits de l'homme: « D'un côté, dans l'immensité de l'empire romain, l'égoïsme et la foi suprême dans la force; de l'autre, dans un pays microscopique et à peine connu, la croyance à la dignité de l'homme qui ne reconnaît d'autre maître que Dieu: tel est le contraste saisissant que présente l'histoire aux premières années de notre ère [2] ». Et M. Laurent constate à ce propos que le christianisme ne prêche que l'égalité religieuse, qu'il n'a jamais songé à la faire pénétrer dans l'ordre civil et politique et qu'ainsi le mosaïsme dépasse sur ce point la doctrine chrétienne.

Mais quand il s'agit de saisir exactement l'idée que le judaïsme s'est faite de l'humanité, il ne suffit pas d'interroger la Loi qui

---

(1) Exode XI. 2

(2) Revue polit. et littér. 15 février 1873, p. 801.

n'en est que l'aspect extérieur, il faut aussi faire entrer en ligne de compte la morale, soit parce que celle-ci est également une manifestation importante de la pensée juive, soit parce que, dans le dualisme de la légalité et de la moralité, on devine précisément l'effort qu'a dû faire l'esprit israélite pour se dégager des bornes et des entraves que lui imposaient les circonstances. Or, dans les règles de morale pratique tracées par les Docteurs de la Synagogue les tendances universalistes sont bien plus manifestes encore que dans la Loi écrite. Ce n'est pas ici le lieu d'en entreprendre un examen détaillé (1); c'est un champ où la moisson est si abondante qu'il suffit de glaner pour former encore des gerbes imposantes. Nous nous bornerons donc à ramasser quelques épis pour terminer notre étude sur les rapports du Juif avec le Gentil.

Par exemple, bien que le non juif n'ait pas à se préoccuper de quelle façon a péri l'animal dont il veut manger, les Rabbins exhortent l'Israélite à ne point lui vendre la viande comme provenant d'une bête tuée selon le rite quand elle ne l'a pas été (2). On doit également se garder de chercher à capter sa confiance par de faux semblants d'amitié et, comme dit le Talmud, « de voler la bonne opinion de nos semblables (3) ». Ce n'est pas tout; il faut encore lui faire du bien. On n'empêchera donc pas l'étranger de venir ramasser avec la veuve et l'orphelin juifs ce qui tombe de la main des moissonneurs; il aura part avec eux à la récolte oubliée et aux produits de l'angle du champ réservé aux pauvres. D'une manière générale, il est commandé de soutenir les pauvres des Gentils, de soigner leurs malades et d'ensevelir leurs morts comme s'il s'agissait d'Israélites, pour l'amour de la paix (4).

Nous ne croyons pas qu'il y ait dans ces derniers préceptes une mesure de convenance ou de nature politique plutôt qu'un devoir moral, comme on serait tenté peut-être de le supposer. Le conseil est donné sans aucune considération de temps et de lieu et les exemples que l'on cite à l'appui se rapportent à des époques où Israël jouissait d'une entière indépendance nationale; ce sont les morts de l'armée de Gog auxquels doit être donnée une sépulture

---

(1) Voir l'ouvrage de l'auteur « Morale Juive et morale chrétienne » Paris 1867.

(2) Holin 94a.

(3) Ibidem.

(4) Lévitique XIX, 10; *Pea*, IV, 9; Mischna, *Ghittin*, V, 8, 9; *Schebiit*, VI, 3; Maïmonide, *Mattenot Aniim* VII, 7; Caro, *Joré Dea*, 335, 9; 367, 1.

honorable ([1]); c'est David ensevelissant ses ennemis et envoyant des messagers à Hanun, fils de Nachasch, roi d'Ammon, pour lui porter ses condoléances au sujet de la mort de son père; ([2]), c'est R. Méir ([3]) qui en fait autant pour Abnimos Aggardi, qui n'est autre vraisemblablement qu'Oenomaus de Gadara, ([4]), philosophe néopythagoricien. Et ce qui achève de montrer la véritable intention des Docteurs, c'est le motif proposé, l'amour de la paix, qui est allégué en tant d'autres circonstances, quand il s'agit des rapports entre Israélites et même des règles qui doivent présider au culte religieux ([5]).

De toutes façons nous pensons avoir établi, soit par l'examen des lois particulières concernant les deux classes de prosélytes admises par le mosaïsme et par la Tradition, soit dans tout ce que nous avons dit des préceptes visant les relations des Juifs avec les Gentils sans distinction de religion, que le judaïsme, malgré la forme strictement ethnique et nationale de son culte, n'a pas laissé de s'occuper des autres peuples, que sa doctrine embrasse l'humanité tout entière, qu'en un mot la Révélation dont il est le dépositaire a un caractère universel. Il est temps d'étudier maintenant le second aspect de la loi divine, autrement dit cette loi noachide constituant, d'après la conception hébraïque, la religion de tous ceux qui, par la naissance ou l'affiliation volontaire, n'appartiennent pas à l'Eglise d'Israël.

([1]) Ezéchiel, XXXIX, 11 et segg.
([2]) II Samuel, X; I Chron, XIX, 2.
([3]) *Rut Rabba*, II, 14.
([4]) Graetz G. d. J. IV. 435 et seq.
([5]) *Ghittin*, A, 8; Caro, *Orah Haïm*, 135.

Chapitre Septième

LA RELIGION UNIVERSELLE
DANS LA DOCTRINE DU JUDAÏSME

LA LOI NOACHIDE

I.

Unité et diversité.

Il existe donc, d'après les enseignements du judaïsme, une loi mosaïque à laquelle Israël seul est soumis et une loi universelle, appelée par les Rabbins *noachide* et destinée à tout le reste de l'humanité, double aspect d'une seule et même Loi divine. C'est là ce qui résulte, croyons-nous, de toutes nos précédentes études. Mais cela n'est-il pas en contradiction avec notre conception de l'unité du genre humain? En réalité, la solution de la difficulté se trouve dans l'objection elle-même.

Qu'est-ce en effet que l'humanité? Sans doute, c'est une unité véritable comme nous l'avons démontré, mais elle offre aussi des variétés incontestables et, par conséquent, la Loi doit présenter également cette double qualité d'unité, afin de répondre à ce qu'il y a de foncièrement uniforme dans le genre humain, et de diversité, afin de satisfaire d'autre part les tendances variées que manifeste la nature humaine dans ses grandes divisions ethniques et géographiques, aussi bien que dans ses différences nationales et individuelles. Cela est si vrai que nous voyons des philosophes rationalistes confirmer notre théorie tout en partant d'autres principes que les nôtres. Cantoni, par exemple, rattache la dualité de la loi

commune et particulière, d'un côté à la nature universelle et constante des hommes à laquelle correspondent, dans l'ordre des choses, certaines lois immuables, régulatrices de tous les changements, et de l'autre côté, aux variations successives de l'humanité, on pourrait ajouter aussi plus exactement aux modifications même simultanées dont celle-ci nous présente le spectacle ([1]).

Toutes les branches de l'activité humaine s'accordent avec les témoignages de l'histoire universelle pour nous montrer que les différentes races avec leur génie spécial, leurs aptitudes variées, et tous les groupements humains diversement conditionnés par les traditions, les besoins, les influences du milieu sont le résultat de causes préhistoriques qui ont façonné la nature physique et morale des hommes et imprimé un sceau particulier sur toutes les manifestations de la vie sociale. S'il en est ainsi, la manière de concevoir la vérité religieuse et la forme du culte doit nécessairement différer selon les temps et, les lieux et, tout en demeurant invariable dans les principes fondamentaux répondant au caractère général de l'humanité, la religion doit prendre aussi chez les divers peuples de la terre les aspects qui s'harmonisent le mieux avec leur tempérament particulier. « Il y a, dit Marsile Ficin, une religion naturelle, patrimoine commun du genre humain (c'est ce que nous appelons la vraie religion catholique ou *noachide*) et tous les cultes ont quelque chose de bon ». Il ajoute que la diversité des religions est harmonieuse et contribue à la beauté du monde moral. Nous avons cité à ce propos les paroles non moins éloquentes d'autres écrivains et notamment celles de Symmaque qui les résument toutes: « Le mystère dont il s'agit est trop grand pour que l'homme y puisse parvenir par un seul chemin ».

Mais, nous dira-t-on non sans une apparence de raison, ce qu'on obtient ainsi, c'est la multiplicité des cultes et la religion mosaïque ne figure là et n'y peut figurer que comme une simple unité parmi tant d'autres. Enfin il n'existe entre les divers groupements religieux aucun lien d'organisation soit entre eux, soit par rapport au judaïsme, en sorte que l'on ne voit pas comment tout cela peut s'accorder avec la conception d'un culte sacerdotal propre à Israël et d'une religion laïque de l'humanité.

L'accord est cependant plus aisé qu'on ne le pense. D'abord il suffirait à la rigueur pour le but que nous nous proposons, qui

---

([1]) Anthologie, Juin 1869, p. 277.

est de démontrer les tendances universalistes du judaïsme, il suffirait, disons-nous, que les Juifs se fussent bien réellement fait de leur propre religion l'idée que nous indiquons, quelque opinion que professe d'ailleurs à cet égard la science indépendante. En second lieu, les savants eux-mêmes sont loin de nous contredire, car ils reconnaissent aussi sous la variété des cultes un fonds commun à tous. N'est-ce pas là déjà une dualité? Nous disons précisément que la religion d'Israël est la gardienne de ce fonds commun, qu'elle se modèle sur lui et qu'en tout cas elle sert à relier entre elles toutes les autres religions réunies ainsi au sein du judaïsme comme dans leur foyer et leur centre.

Nous avons rapporté plus haut les paroles de Philon et de Josèphe déclarant l'un et l'autre que les lois de Moïse se trouvent partout et que tous les peuples y ont puisé, soit pour les dogmes, soit pour la pratique. C'est faute d'avoir saisi le sens de cette allusion que l'on a cru pouvoir reprocher à l'un et à l'autre un « excès de naïveté qui fait peu d'honneur à leur jugement [1] ». L'accusation serait fondée, si les deux philosophes avaient eu en vue le mosaïsme proprement dit, quoique à vrai dire, même dans ce sens plus restreint, on puisse retrouver, comme les découvertes modernes en font foi, des analogies aussi nombreuses que surprenantes dans les religions les plus lointaines et les plus disparates. Mais telle n'était point la prétention des deux Juifs hellénistes. Jamais un Israélite, si peu versé qu'il fût dans la connaissance de sa religion, n'aurait dit que les lois de Moïse ont été imitées partout, et encore moins qu'elles sont obligatoires pour tout le monde. La distinction entre le noachisme et le mosaïsme était élémentaire en Israël et personne n'aurait méconnu les principes du judaïsme au point d'approprier la religion noachide à la nation israélite ou d'étendre les lois mosaïques à toute la Gentilité. Le christianisme seul nous présente à ses origines l'exemple de cette double erreur qui a consommé la rupture entre l'Eglise et la Synagogue. Celle-ci au contraire a toujours maintenu fermement la distinction entre les deux lois et de leur côté, Josèphe et Philon, quelles que fussent d'ailleurs leurs idées particulières, y demeuraient l'un et l'autre fidèles. Renan a bien saisi la véritable intention des deux Juifs hellénistes: il a vu dans leurs paroles la trace de la croyance à cette religion universelle que le judaïsme enseignait sous le nom de *noachisme*.

---

[1] Nicolas, Revue de l'histoire des religions, tome v, p. 323.

II.

L'élément surnaturel dans la religion d'Israël.

Nous avons dit que le fonds commun à toutes les religions se retrouve dans la loi d'Israël. Il faut toutefois se garder de croire que ce soit là uniquement le résidu que l'étude analytique des différents cultes nous révèle après l'élimination des caractères spécifiques de chacun d'eux. La critique scientifique confirme de tous côtés ce que nous croyons avoir démontré dans le présent ouvrage et ce que nous pourrions mettre davantage encore en évidence s'il s'agissait d'écrire une philosophie de la religion, à savoir que chaque peuple ou du moins chacune des races humaines a une aptitude particulière pour une certaine branche de la civilisation, qu'elle y peut atteindre un degré de développement tel que les autres nations n'ont plus qu'à chercher à s'en rapprocher et que c'est elle qui reste la mieux douée pour faire fructifier de plus en plus le germe qu'elle a reçu en partage, soit par un mouvement spontané de sa vie intérieure, soit en s'assimilant mieux que toute autre ce qui lui vient du dehors. Voilà ce qu'il ne faut pas perdre de vue quand nous parlons du fonds commun que présente le judaïsme comparé avec les autres religions.

Une race a reçu à l'origine, dans le domaine religieux, une impulsion unique, semblable par exemple à celle qui crée la vie physique d'un individu, et elle perfectionne de plus en plus ce don initial, parallèlement à l'évolution générale de la planète dont l'humanité est l'esprit. Mais comme dans sa marche progressive elle touche les frontières de l'ordre des choses, elle est nécessairement appelée à les dépasser, sa mission étant d'unir la phase actuelle de la nature avec celle qui doit lui succéder et de préparer la transition entre la forme présente de l'univers et son état futur. C'est pourquoi nous devons nous attendre à trouver dans la religion d'Israël, dont le génie religieux fonctionne en vue du perfectionnement de tout le genre humain, non pas seulement ce qui est commun à tous les peuples, mais encore un élément surnaturel ou suprarationnel, légitime, indispensable même, pourvu qu'on le comprenne de la manière et dans les limites que nous venons d'indiquer. Cet élément, nous le répétons, est destiné à la constitution de la religion à venir. On voit donc par là que ce qui rend l'Israélite

plus apte que tout autre à représenter le génie religieux de la race et à devenir le prêtre de l'humanité, c'est précisément ce qui lui impose le devoir de se charger, au nom de tous, des obligations relatives au surnaturel; par conséquent celles-ci seront par leur nature même suprarationnelles.

Sans doute, dans toute l'œuvre de la civilisation humaine, il n'y a pas de partie si secondaire qu'on l'imagine, qui ne contribue d'une certaine manière au travail de transformation de l'univers et qui par suite ne doive présenter, dans l'état actuel des choses, un certain côté mystérieux. De fait, les représentants le plus autorisés et les plus éminents de chaque art et de chaque science avouent qu'il y a toujours, en dernière analyse, quelque chose qui leur échappe. C'est que toutes choses, par cela seul qu'elles existent, sont en rapport avec l'infini et qu'ainsi il n'est pas au pouvoir d'une intelligence bornée d'en embrasser toutes les faces. Chaque race exercera donc, dans son domaine particulier, une sorte de prêtrise dont le droit lui est conféré par son aptitude spéciale à voir et sentir, dans cette sphère déterminée, ce que les autres races sont incapables de saisir d'une manière aussi complète et aussi profonde. Mais comme la religion, qui est le domaine propre de l'Israélite incarne le divin, l'infini, c'est elle aussi qui, mieux que toute autre branche de la culture humaine, est destinée à relier les diverses parties du fini entre elles et les différentes phases de l'évolution universelle; aussi représentera-t-elle tout ce qui surpasse notre entendement, tout ce que nous pouvons qualifier de surnaturel dans l'état présent de nos connaissances. De là le caractère tout spécial du judaïsme qui le différencie des diverses formes religieuses dont est susceptible la loi universelle de l'humanité. Le dualisme se trouve donc ainsi expliqué et justifié sans préjudicier en rien à l'unité fondamentale de la Loi divine.

Ajoutons ici une remarque qui est à nos yeux d'une grande importance. Le rationalisme voudrait que chaque religion distinguât et fît connaître à ses adeptes ce qu'elle contient de propre et de spécial et d'autre part ce qu'elle renferme de commun et d'universel [1]. Or ce qu'aucune révélation ne semblait pouvoir faire, au dire de la critique, sans perdre par cela même toute créance dans les esprits, l'hébraïsme l'a fait précisément par la proclamation de la loi noachide, statut général de l'humanité, à côté du mosaïsme, statut personnel des Juifs.

---

[1] V. Bersot, Providence, III.

III.

Noachides et prosélytes de la porte.

Le nom de noachide donnée à la religion de l'humanité par opposition au judaïsme, ne signifie nullement que la tradition représentée par cette loi ne date que de Noé. Elle remonte au contraire, comme en témoigne le Talmud (1), jusqu'à Adam. Pourquoi donc cette appellation de noachide? C'est d'abord parce que l'humanité a été renouvelée par Noé et c'est aussi parce que l'arbre ethnographique indique comme souches de toutes les races humaines avec leurs caractères spécifiques les trois fils de Noé, en sorte que c'est en Noé seulement que la constitution de l'humanité atteint sa perfection, en ce sens que l'unité primitive donne naissance à la diversité, les différents peuples, descendants de Sem, de Cham et de Japhet, reconnaissant un père commun.

Jusqu'à présent, nous n'avons pas distingué entre le noachide et le prosélyte de la porte et le lecteur a pu ainsi supposer que ces deux titres se confondent et qu'il s'agit, quel que soit celui que l'on emploie, de la même loi religieuse. Cela n'est pourtant point démontré et nous trouvons une controverse à ce sujet dans une ancienne Boraita (2). Suivant R. Méir, la loi imposée au Gentil, qui désire être reconnu comme prosélyte de la porte, est incomparablement plus simple que la loi noachide déjà si peu compliquée elle-même. Elle consisterait uniquement dans l'abjuration de l'idolâtrie, autrement dit dans la profession du monothéisme: « Qu'est-ce que le *gher thoschab?* dit le texte; celui qui en présence de trois *habérim* (compagnons, Rabbins) a pris l'engagement de ne point adorer d'autres dieux: telle est la doctrine de R. Méir. D'après celle des Docteurs, le prosélyte de la porte n'est autre que le noachide. Le *gher thoschab*, disent les Docteurs, est celui qui s'est obligé à l'observation des sept préceptes auxquels les fils de Noé sont soumis ». Il existe une troisième opinion qui fait du prosélyte de la porte quelque chose de plus que le simple noachide, contrairement à la première qui en fait précisément quelque chose de moins que ce dernier. C'est celle des Rabbins pour qui le *gher*

(1) Sanhédrin 56b; Maïmonide, *Melachim* IX, 1.
(2) Aboda Zara, 64b.

thoschab ne diffère du prosélyte de la porte et de l'Israélite de naissance que par la réserve qu'il a faite de pouvoir manger de la bête morte (*nebéla* [1]. « Qu'est-ce que le prosélyte de la porte? C'est un prosélyte qui mange la *nebéla*, qui s'est soumis à tous les préceptes de la Thora, sauf celui qui concerne la *nebéla* » [2].

Dans tout ce passage les Docteurs s'appliquent à donner une définition, non pas du noachide lui-même, mais du prosélyte de la porte en étudiant les qualités requises pour son acceptation comme citoyen de la Palestine. C'est une question plutôt civile que religieuse. Jamais le judaïsme n'aurait renié le principe fondamental des sept préceptes noachides, soit pour le réduire à un seul, l'abandon du polythéisme, comme semblerait le faire R. Méir, soit pour charger le Gentil de toutes les observances mosaïques à l'exception seulement du précepte relatif à la *nebéla*. La loi noachide se trouvant intégralement maintenue comme loi religieuse avec sa destination universelle, nous croyons que dans cette discussion des Rabbins il s'agit uniquement de savoir à quelle condition le Gentil peut appartenir à la société civile israélite et avoir droit aux secours que la loi de Moïse assure au *gher* pour sa subsistance, au dire des Docteurs, les uns réduisant dans cette circonstance spéciale la loi noachide à la simple profession du monothéisme, les autres se contentant de l'observation complète de cette loi elle-même, les derniers enfin exigeant davantage.

IV.

Le noachisme et la conversion des païens.

§ 1.

Cette loi noachide ou universelle qui gouverne l'humanité tout entière, à l'exception d'Israël, et correspond à la phase actuelle de la nature, comme la loi mosaïque de son côté correspond aux degrés ultérieurs du développement humain et terrestre, doit être nécessairement plus rationnelle, plus appropriée au côté intelligible des choses. Ce caractère de rationalité est sa qualité dominante, nous dirons même constitutive. L'examen le plus superficiel suffit pour s'en convaincre.

---

(1) Deutéronome, XIV, 21.

(2) Aboda zara 64b.

« Le fait est, dit un auteur rabbinique, que les sept commandements noachides ne contiennent pas des préceptes suprarationnels (*hukkim*), mais seulement des préceptes intelligibles (*mischpatim* et *mitsvoth*). C'est pourquoi il est impossible d'acquérir par leur accomplissement la *neschama* (âme d'un degré supérieur), celle à laquelle les Docteurs font allusion quand, à propos de la parole biblique: *Hommes vous êtes,* ils ont dit: C'est vous (Israélites) qui méritez vraiment ce nom d'hommes ». Ce passage a surtout pour but d'exalter le mérite suréminent de la Thora d'Israël et Maïmonide donne de la loi noachide une définition plus exacte quand il écrit: « Quiconque accepte les sept commandements et les observe avec soin est considéré comme un Gentil pieux et il a part à la vie éternelle, mais c'est à la condition qu'il reçoive et exécute ces préceptes, parce que Dieu les a imposés dans sa Loi et qu'Il nous a révélé par Moïse notre maître que ce sont là les ordonnances reçues à l'origine par les enfants de Noé; mais s'il pratique cela simplement parce que le raison le lui suggère, il ne devrait point être regardé comme un prosélyte de la porte ou citoyen, ni comme un homme pieux ou un sage parmi les Gentils [1] ».

La loi de Noé n'a rien à envier pour la noblesse et la sainteté à la loi de Moïse elle-même. Elle fut non seulement la loi d'Adam, de Noé et de tous les patriarches avant Abraham, mais aussi celle d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, de tous leurs enfants et descendants et de Moïse lui même avant la révélation du Sinaï. La religion d'Israël, antérieurement à l'avénement de Moïse, ne fut pas autre chose que le noachisme; ce nom qui continue à désigner la loi générale de l'humanité et qui s'applique à tous ceux qui la professent, est donc après celui de la Loi israélite, et peut-être à côté du nom d'Israël, ce qu'il y a de plus vénérable au monde.

§ 2.

Quelles étaient donc les formalités qui marquaient le passage du polythéisme au noachisme? Un texte cité plus haut nous a déjà indiqué que le Gentil qui se convertissait devait se présenter devant trois *habérim* (frères, campagnons), nom que l'on donnait en certaines occasions aux docteurs d'Israël. En leur présence il avait à déclarer son intention d'appartenir dorénavant à la religion noachide. C'est

---

[1] Melachim, VIII.

ainsi que l'Israélite lui-même devait procéder, lorsqu'il prenait la résolution d'observer désormais dans sa vie privée les règles de pureté propres aux Pharisiens, s'il désirait être cru sur parole dans ses attestations relatives à ces mêmes règles; en ce cas la décision du *haber* fait autorité contre l'ignorant (*am aaretz*) dont la parole n'a aucune valeur en pareille matière.

Il est assez probable, bien que les anciens Docteurs soient muets à cet égard, que le rite du baptême ou ablution accompagnait la conversion du païen au noachisme aussi bien que son affiliation au mosaïsme proprement dit. Ce rite en effet était pratiqué non seulemen par le Gentil qui passait au Judaïsme (1), mais encore par l'esclave païen au service de l'Israélite (2) et par le Juif apostat rentrant dans la communion d'Israël (3). Il marquait aussi le passage à un degré de sainteté supérieure, comme par exemple pour le grand prêtre le jour des Expiations et constituait une des conditions essentielles pour se purifier de toute espèce de souillure. Nous voyons qu'Elisée l'ordonne également au général syrien Naaman (4) et que ce dernier ne se méprend pas sur le caractère religieux du conseil. Il serait donc bien étonnant que ce rite n'ait pas été imposé au païen qui se convertissait à la loi noachide. Ce qu'il y a de certain, c'est que le christianisme en a compris ainsi la signification, puisqu'il en a rendu la pratique obligatoire pour le païen converti et plus tard, si ce n'est à la même époque, pour le Juif également. Si le baptême, comme nous le prouvent tous les documents évangéliques, fut prêché et imposé par Jean aux Juifs en signe de pénitence, cela ne fait que confirmer nos suppositions relativement à la conversion du païen au noachisme.

Sans doute le baptême tel qu'il fut pratiqué par la suite dans l'Eglise chrétienne comme rite d'initiation est une observance copiée sur les cérémonies juives, comme l'organisation du nouveau culte nous en fournit tant d'autres exemples. La *tebila* du païen se convertissant au mosaïsme a servi de modèle au baptême du païen entrant dans l'Eglise. Mais dans le judaïsme, il y avait, à côté du baptême, la circoncision, et comme de ces deux rites le christianisme n'a conservé que le premier, il serait difficile de douter que le choix de cette pratique ne soit dû à sa préexistence comme for-

(1) Caro, *Joré Dea*, 268,2.
(2) Ibid. 267, 3.
(3) Isseves, *Juré Dea*, 268, 12.
(4) II Rois, v, 10, 14, 15.

malité d'introduction à la loi noachide, puisque le christianisme s'est précisément efforcé de constituer celle-ci comme forme unique de religion, faisant ainsi aboutir le mouvement religieux à ce qui était en réalité son point de départ.

Quelle que fût d'ailleurs la manière dont le nouveau noachide était reçu au moment de sa conversion, ce qui nous importe de connaître, c'est la loi dont il se chargeait. Nous avons à maintes reprises parlé des sept préceptes qui la constituent. Nous verrons bientôt ce qu'il faut penser de ce nombre que certains Docteurs ont considérablement augmenté et quelle signification il convient de donner à chacun de ces commandements. Mais avant d'aborder cette étude détaillée, examinons d'abord dans son ensemble le contenu de cette loi.

V.

Contenu de la loi noachide.

§ 1.

Quel que soit le nombre des préceptes noachides, il est certain que chacun d'eux représente non pas un commandement unique, mais tout un groupe d'obligations de même nature. Il était naturel en effet de distribuer toute la loi de Noé sous des titres généraux, par analogie avec celle de Moïse dans laquelle chacun des préceptes, et ils sont infiniment plus spécialisés, renferme un nombre plus ou moins grand de dispositions particulières ([1]).

Nous savons d'ailleurs que les Tribunaux israélites étaient parfois chargés de l'application de la loi noachide; il fallait donc, pour qu'il y eût décision de justice, que la sentence pût être basée, non sur l'opinion arbitraire ou passagère d'un juge quelconque, mais sur un ensemble de facteurs qui devaient déterminer toute la physionomie de la législation d'une manière durable, pour un certain temps tout au moins. Le Talmud au surplus se prononce formellement sur cette question. On y discute ([2]) la question de la sanctification du nom de Dieu, c'est-à-dire de l'obligation de s'exposer au martyre pour confesser la vraie religion. Le Noachide y est-il tenu? On objecte que dans ce cas le nombre

([1]) Maïmonide, *Sepher amizvot.*

([2]) Sanhédrim 74.6.

des préceptes noachides s'éléverait à huit, tandis que la Tradition ne parle que de sept seulement. La réponse donnée est que les préceptes comprennent tout ce qui s'y rattache [1] et que la sanctification du nom de Dieu s'y trouve comprise, car si le Noachide, mis en demeure d'enfreindre ces commandements ou de subir la mort, ne confessait pas sa foi, il serait dans la nécessité de violer la loi à laquelle le soumet sa conscience et par conséquent l'obligation de l'exécuter fidèlement implique tous les devoirs que comportent les circonstances.

Nous avons déjà mentionné une importante décision talmudique sur laquelle il convient de revenir ici; c'est que le Noachide, indépendamment de sa loi particulière, peut observer tels ou tels préceptes mosaïques à son choix. « S'il désire accomplir quelqu'un des autres commandements de la Loi, dit Maïmonide, on ne l'empêchera point de l'observer selon ses règles [2] ». La loi de Moïse tout entière est donc ouverte devant le noachide; il peut en prendre ce qui lui plaît, en sorte que sa loi personnelle, tout en consistant dans un *minimum* d'obligations qu'il ne lui est permis de diminuer sous aucun prétexte, peut à son gré s'augmenter des diverses observances mosaïques qu'il désire pratiquer également. Il est vrai que l'on rencontre dans le commentaire de Maïmonide une autre disposition qui semble contredire celle-ci; c'est lorsque le Docteur établit comme règle générale qu'il n'y a point de milieu pour le Gentil entre la simple loi noachide et la pleine et entière observation du mosaïsme, sans qu'il soit autorisé à accepter de celui-ci une partie en refusant l'autre. Mais nous avons précédemment laissé entendre qu'à notre avis la contradiction n'existe pas. Il s'agit en effet, dans cette dernière règle, d'une acceptation systématique d'une partie de la loi mosaïque entraînant une obligation perpétuelle et par conséquent une modification de cette loi en même temps que de la loi noachide elle-même, en un mot la constitution d'une nouvelle religion. C'est ainsi que l'Israélite ne peut ajouter au mosaïsme à titre obligatoire une pratique quelconque, si méritoire qu'elle soit, [3] les Rabbins exigeant qu'elle soit soigneusement distinguée comme observance surérogatoire, afin qu'elle n'ait point l'apparence d'une addition à la Thora.

---

(1) La glose francaise porte *toutes choses*.

(2) Sanhédrin, x, 13.

(3) Dentér, XIII, 1.

L'harmonie de toutes ces dispositions légales est admirable. La situation qui est faite au noachide depuis la promulgation de la loi de Moïse est exactement la même que celle des patriarches d'Israël avant l'avènement du grand législateur. Ceux-ci en effet, d'après le témoignage de l'Ecriture et de la Tradition, s'assujétissaient librement à certaines pratiques qui se retrouvent aujourd'hui dans le judaïsme et qui, facultatives à leur époque, ne sont devenues obligatoires que depuis leur insertion dans la loi mosaïque. Ce qui n'était primitivement que des règles de perfection pour un petit nombre d'hommes pieux est actuellement la religion de tout un peuple, mais ces mêmes règles gardent encore leur caractère originel pour tous ceux qui, par la naissance ou l'affiliation volontaire, n'appartiennent pas à cette même religion.

Il résulte de ce qui précède que la loi noachide, tout indépendante qu'elle est du mosaïsme, peut cependant lui emprunter une partie de ses observances. Mais voici une autre déclaration du Talmud qui, sans préciser le nombre des préceptes noachides, éclaire cependant la question. Les Docteurs disent que dans l'énumération des sept commandements, il ne s'agit que des préceptes négatifs, les préceptes positifs restant complètement en dehors de cette liste (1).

Dans un autre passage, il est parlé de trente commandements et le Talmud ajoute aussitôt que sur ce nombre les Gentils n'en ont observé que trois. (2) Il n'est pas indifférent de voir comment nous est expliqué la fidélité des païens aux trois préceptes en question. C'est d'abord, nous est-il dit, (3) qu'ils ne rédigent point de contrat de mariage pour le mâle; en second lieu, ils ne mettent pas sur les balances la chair humaine dans les boucheries; enfin ils rendent hommage à la loi de Moïse.

Si l'on ne considérait que nos mœurs et nos idées actuelles, on serait tenté de ne voir dans la première observation qu'une satire bien méritée. Mais en réalité le monde païen donnait le spectacle de tels débordements et le vice auquel il est fait ici allusion avait envahi à tel point toutes les classes de la société qu'il y avait encore lieu de se féliciter que la loi n'ait pas consacré comme mariages légitimes de semblables unions. Si l'on se rappelle les turpitudes de Néron et cette dépravation grecque qui a imprimé

(1) *Sanhédrin*, 48b.
(2) *Houllin*, 92a.
(3) Ibid. 92b.

sur les hommes les plus illustres une tache dont le divin Platon lui-même ne peut être lavé tout à fait, on conviendra que les Rabbins, loin de calomnier le monde gréco-romain, l'ont plutôt flatté en cette circonstance ([1]).

La seconde observation du Talmud a une couleur de raillerie encore plus marquée. De quelle féroce coutume entend-on parler ici? Evidemment, c'est le cannibalisme qui est visé et l'on fait un mérite aux païens de ne pas vendre publiquement la chair humaine, ce qui est une manière détournée de dire qu'ils en mangent et que leurs mœurs sont si barbares qu'on doit leur savoir gré de ne pas étaler plus impudemment leur sauvagerie. Mais c'est encore là un point sur lequel les Docteurs ont atténué la décadence effroyable du monde païen, car ce qui ne se voyait ni chez les Grecs ni chez les Romains était fréquent dans d'autres pays, et l'on en peut citer dans lesquels c'était la coutume de donner, en temps de famine, la mort aux vieillards pour faire de leurs corps la nourriture des hommes valides et même des animaux domestiques ([2]).

Quant à la troisième remarque des Rabbins, nous ne voyons pas très bien comment, selon eux, la société gréco-romaine, qu'ils ont spécialement en vue dans ce passage, rendait hommage à la loi de Moïse. On peut sans doute songer à quelques individualités isolées qui ont parlé avec éloge de la religion d'Israël ou bien encore aux succès du prosélytisme juif dans ce même milieu, mais ces deux explications ne sont guère satisfaisantes, et en ce qui concerne en particulier le prosélyte, il est clair qu'il fait plus qu'honorer la Loi mosaïque, il l'adopte et la pratique ([3]). Quoi qu'il en soit, ce texte du Talmud semble indiquer que l'un des devoirs du noachide est de professer le plus grand respect pour la loi de Moïse et de la regarder comme divine.

§ 2.

Les Rabbins ont beaucoup discuté sur les additions à faire aux sept préceptes de la loi noachide dont nous parlerons plus loin en

---

([1]) V. Tacite, Annales XV, 37. Havet, Le Christianisme et ses origines, p. 247.

([2]) Basevi, Facultés mentales des animaux, I, 83, II, 34, 35.

([3]) L'observation du Talmud fait songer à cette coutume suivie à Rome pendant plusieurs siècles, d'après laquelle on obligeait les Juifs à se présenter devant le pape avec les livres de Moïse que le pontife recevait et honorait comme livres divins. Quand un nouveau pape prenait possession du trône pontifical, les Juifs lui offraient également le rouleau de la Loi.

détail. R. Hanania, fils de Gamaliel, ajoute la défense d'user du sang de l'animal vivant, R. Hidka, la prohibition de la castration, R. Simon, celle de la sorcellerie et R. José étend l'interdiction à toutes les pratiques comprises dans la section de la loi mosaïque qui traite ce dernier sujet, c'est-à-dire aux sacrifices humains, à la divination, aux augures et oracles et à l'évocation des morts (1). Toutes ces pratiques, dans le passage du Pentateuque dont il s'agit (2), sont en effet reprochées aux peuplades cananéennes que les Juifs allaient chasser du pays en punition des superstitions auxquelles elles se livraient. Or, comme il n'y a pas de punition sans avertissement préalable (3), il faut admettre que ces prohibitions font partie, elles aussi, de la loi noachide, ce qui nous persuade une fois de plus que les préceptes de cette Loi sont de nature synthétique, toutes les défenses que nous venons d'énumérer étant comprises sous le terme de sorcellerie, et aussi que le nombre de sept commandements, qui a prévalu dans la Tradition, est loin d'épuiser tout le noachisme, puisque l'Ecriture elle-même lui impose d'autres préceptes.

R. Eléazar (4) défend aux noachides le mélange de deux espèces différentes d'arbres ou d'animaux et Maïmonide tout en acceptant le nombre de sept préceptes leur fait une obligation de l'observation de cette double recommandation. Enfin, le devoir de la procréation et de la circoncision a été ajouté par certains auteurs; l'un d'eux a soin toutefois de nous avertir que ces deux commandements qui pesaient sur les Gentils jusqu'à l'époque du Sinaï ne sont plus obligatoires depuis lors que pour Israël (5). Quelle que soit la valeur des arguments dont on étaie cette opinion, il est certain que de graves raisons ont empêché les Docteurs talmudiques de comprendre ces deux préceptes dans la loi noachide. Cela ne veut pas dire que le premier tout au moins n'ait pas une valeur universelle, à moins que l'on entende les paroles de l'Ecriture: « Croissez et multipliez » non comme un ordre, mais comme une bénédiction, ce qui d'ailleurs exprime encore une volonté de Dieu, en sorte que ce sera toujours pour l'homme une vertu que de s'y conformer.

Friedenthal ajoute aux sept préceptes de la loi de Noé le sabbat,

---

(1) *Sanhédrin*, 56b.

(2) Deutér, XVIII, 12.

(3) *Raschi*, dans Sanhédrin 56b.

(4) *Sanhédrin*, 56b.

(5) Misné lammelech, Melachim, x, 7.

parce qu'il est écrit: « Tu ne feras aucun ouvrage... ni l'étranger qui est dans tes portes »; la cessation du travail le jour du Kippour, à cause de la parole du Lévitique: « Vous ne ferez aucun ouvrage, ni l'indigène, ni l'étranger qui séjourne au milieu de vous; la défense du sang, la prohibition de toutes les unions incestueuses énumérées dans le Pentateuque et qui ont motivé l'expulsion des Cananéens, preuve évidente qu'elles constituaient pour eux autant de prévarications, enfin l'interdiction de faire aucun sacrifice sur des autels privés ([1]). Ce dernier article paraît en contradiction formelle avec ce principe reçu dans le Talmud et d'après lequel il est permis non seulement aux Gentils d'élever un autel privé ou *Bama*, mais aussi aux Israélites de les instruire et de les aider dans leur culte ([2]).

Parmi les divergences rabbiniques au sujet des préceptes noachides, peut-on signaler des opinions qui réduisent leur nombre comme il y en a pour l'augmenter? Il semble au premier abord qu'il en soit ainsi. R. Jehouda dit: ([3]) Le premier Adam n'a reçu d'autre commandement que la défense du polythéisme. R. Jehouda, fils de Betéra, dit: La défense du blasphème aussi. Il reçut encore, ajoutent d'autres Docteurs, des lois (civiles et criminelles). En ce qui concerne l'avis de R. Jehouda, on ne peut s'empêcher de le rapprocher de celui de R. Méir que nous avons cité plus haut et d'après lequel il suffit d'abjurer l'idolâtrie pour être considéré comme *gher thoschab* ou prosélyte de la porte. Cette doctrine commune exclut-elle celle des sept préceptes fondamentaux? Nous ne le croyons pas. R. Jehouda ne parle que d'Adam et ce n'est pas sans intention qu'il ne mentionne pas le nom de Noé. C'est donc seulement de la loi personnelle d'Adam qu'il est question, ce qui ne contredit nullement l'établissement postérieur d'une loi plus complète dite noachide et l'opinion de R. Méir, qui n'exige du *gher thoschab* que la première, signifie simplement que l'observation lui en paraît suffisante pour accorder au Gentil l'hospitalité en Palestine. Les deux doctrines, selon nous, s'expliquent et se complètent mutuellement, car c'est justement parce qu'Adam n'a pas reçu d'autre commandement que celui du monothéisme qu'on se contente de cela pour l'admission du *gher thoschab* et c'est, d'autre part, parce que

---

([1]) Yesod addat, p. 121.

([2]) R. Obada dans *Zebehini*, XIV, 4; Maïmonide, *Maasé accorbanot, sub fine.*

([3]) *Sanhédrin*, 56b.

cet unique précepte a été imposé à Adam que R. Méir, en l'exigeant du Gentil autorisé à résider en Terre Sainte, n'entend point nier par là l'existence des sept commandements de la loi noachide. Aussi, nous avons vu qu'il ne demande pas: « Qu'est-ce que le Noachide? » mais bien: « Qu'est-ce que le *gher thoschab?* »

Ajoutons, pour compléter cette étude préliminaire du contenu de la loi noachide quelques observations sur les additions proposées par les Rabbins. Celle de R. Hanania, fils de Gamaliel, relative à la prohibition du sang de l'animal vivant ne doit pas être confondue avec la défense générale du sang telle qu'elle est imposée à Israël. L'Ecriture dit simplement: « Vous me mangerez pas la chair avec son âme (son sang) (1) » et le Talmud entend par là la chair vivante dont la vie est dans le sang et à plus forte raison le sang lui-même, s'il est tiré de l'animal en vie. Toutefois il est aisé de voir dans le texte une interdiction générale comme l'a fait précisément le Concile d'Antioche qui, de toute la loi mosaïque, n'a imposé aux Gentils que ce précepte avec un petit nombre d'autres. Il y a cependant une différence à faire qui regarde l'usage même de la viande. Pour l'Israélite, et peut-être même pour certains hommes pieux à l'époque patriarcale, il fallait, pour que l'animal pût servir à la nourriture, qu'il fût jugulé selon le rite; pour les Gentils, il suffisait qu'il fût mort soit par la main de l'homme, soit de quelque autre manière, puisque nous voyons l'Israélite invité à faire don au Gentil noachide de la bête qui avait péri naturellement. (2) Ainsi pour les uns la condition requise était que le sang fût répandu, pour les autres il fallait uniquement que l'animal fût tué.

La défense de la castration ajoutée par R. Hildka (3) se fonde, semble-t-il, sur une déduction. L'Ecriture dit: « Vous n'accepterez de l'étranger aucune de ces victimes (mutilées) pour l'offrir comme aliment de votre Dieu; car elles sont mutilées, elles ont des défauts; elles ne seraient point agréées (4) ». On a conclu que, puisque les animaux dont il s'agit ne pouvaient être acceptés comme victimes des Gentils, c'est qu'il est interdit à ceux-ci de pratiquer la castration.

---

(1) Genèse IX, 4.
(2) Deutér, XIV. 21.
(3) *Sanhédrin*, 56b.
(4) Lévitique, XXII, 25.

R. Siméon comprend parmi les interdictions noachides la pratique de la magie et R. José, le sacrifice des enfants à Moloch. De fait, le texte du Deutéronome qui défend à Israël toutes ces pratiques ajoute ces paroles décisives pour la question qui nous occupe: « Quiconque fait ces choses est en abomination à l'Eternel, et c'est à cause de ces abominations que l'Eternel ton Dieu va chasser ces nations devant toi (1) » et le législateur avait commencé par dire: « Lorsque tu seras entré dans le pays que l'Eternel, ton Dieu, te donne, tu n'apprendras point à imiter les abominations de ces nations-là (2) ». Cela paraît suffisant pour que le Talmud tire cette conclusion que puisqu'il ne saurait y avoir de punition sans prohibition préalable, il faut bien que toutes ces défenses soient mises au nombre des lois noachides. (3) Les Docteurs qui ne se rangent pas à cet avis ont estimé sans doute que les sacrifices d'enfants étaient déjà interdits par la loi contre l'homicide, comme les pratiques de la magie le sont par celle qui condamne formellement toute idolâtrie.

VI.

Lois morales du Noachisme.

Il nous reste à parler de deux classes de règles pratiques qui jusqu'ici sont restées en dehors des précédentes énumérations. Il s'agit des lois morales et des lois politiques qui ne sauraient avoir été abandonnées à l'arbitraire, au moins en ce qui concerne leurs principes essentiels. Il est impossible qu'aucune pensée dirigeante ne gouverne ces questions qui intéressent à un si haut point la destinée de l'homme ici-bas.

Pour ce qui est des lois morales, il est certain qu'elles embrassent toute l'humanité. Et en effet, c'est de l'homme en général que l'Ecriture nous parle chaque fois qu'il est question de la conduite et cela non seulement dans les livres prophétiques ou chez les hagiographes comme l'auteur des Proverbes, mais même dans le Pentateuque. Là également nous voyons que la vie morale est proclamée indispensable à la dignité de tous les hommes indistinc-

---

(1) Deutéronome, XVIII, 52.

(2) Ibid. vers. 9.

(3) *Sanhédrin* 56b; Raschi, *in loco*.

tement, comme les Docteurs l'ont fait remarquer justement à propos des immoralités dans lesquelles étaient tombés les païens [1]. « Ce sont là, dit Moïse, toutes les abominations qu'ont commises les hommes du pays, qui y ont été avant vous [2] » et en employant ce mot d'hommes dont la signification est universelle, ne semble-t-il pas que le divin législateur veuille rappeler que les lois morales s'appliquent aux Gentils aussi bien qu'aux Juifs? Ce passage du Lévitique n'est qu'un exemple, entre tant d'autres, où l'on voit Dieu approuver ou condamner, récompenser ou punir les Gentils, en un mot intervenir soit comme législateur, soit comme juge souverain de leur conduite et cela, d'après une loi supérieure à laquelle ils sont soumis comme les Israélites et qui est la même pour tous. Cette règle de morale uniforme se révèle non seulement dans la situation des païens vis-à-vis de Dieu, mais aussi dans leurs rapports avec Israël et d'une manière générale dans les relations de tous les hommes entre eux. C'est elle qui prescrit même envers l'idolâtre, ennemi religieux et presque toujours politique d'Israël, les devoirs de justice et de charité à observer, alors même que l'on ne voudrait leur donner pour base que l'intérêt de la paix, selon le mot des Rabbins ou, d'après la qualification de la philosophie moderne, un principe de morale simplement utilitaire. Peut-être faut-il voir dans cette unité de la loi morale qui gouverne l'humanité la raison pour laquelle, d'un bout à l'autre du code mosaïque, c'est l'élément national, politique, qui prévaut plutôt que l'élément moral. Celui-ci est supposé universellement connu, soit par un instinct naturel du genre humain, soit par une tradition commune à tous les peuples, de même que les croyances fondamentales sont généralement sous-entendues plutôt que formellement exprimées.

Quant aux lois sociales, qui sont loin d'être indifférentes, elles doivent également faire partie de la loi noachide. Nous ne prétendons certes pas qu'il faille s'attendre à y trouver un système complet de gouvernement, un code à proprement parler politique. Mais que des vérités générales, des germes de progrès futur, des règles essentielles de droit public s'y rencontrent, cela n'est pas douteux. La politique envisagée à un point de vue élevé se confond avec la morale, or si celle-ci est comprise dans la loi noachide ou

---

(1) *Schabbath*, 33_a.

(2) Lévitique, XVIII, 27.

universelle, la politique qui en dérive en grande partie ne peut pas en être non plus complètement exclue. Sa nature même, toute rationnelle et par conséquent éminemment humaine, indique suffisamment qu'elle doit avoir sa place dans une législation commune à tous les hommes.

On sait qu'un plan de politique selon la Sainte Ecriture a été non seulement conçu, mais écrit, et quoique nous soyons loin de nous porter garant de tout ce que Bossuet peut avoir présenté comme une interprétation de la parole divine, il faut bien, pour qu'il se soit essayé à un pareil travail, qu'il en ait découvert la matière dans la Bible. Certes, ce serait une œuvre grande et utile que celle qui consisterait à reprendre, au point de vue critique et israélite, l'étude de l'aigle de Meaux. Dans le conflit moderne entre l'Eglise et l'Etat ou, si l'on veut, entre la religion d'une part et la civilisation de l'autre, un essai de cette nature aurait une importance considérable. Mais pour la démonstration que nous poursuivons en ce moment, il suffira d'établir que le judaïsme possède, non seulement un culte et une morale qui embrassent toute l'humanité, mais encore une politique universelle. Ce sera le sujet du chapitre suivant.

Chapitre Huitième

RAPPORTS DE LA RELIGION ET DE L'ETAT

DAPRÊS L'ORGANISATION DU JUDAÏSME

I.

La theocratie en Israël.

§ 1.

L'étude que nous entreprenons nous paraît nécessaire pour compléter notre examen du contenu de la loi noachide ou universelle, avant de considérer en particulier chacun des préceptes fondamentaux qui la constituent. L'organisation du judaïsme au point de vue des rapports de la religion et de l'Etat nous permettra de voir quel est à cet égard l'idéal hébraïque et quels sont les principes dont les Gentils eux-mêmes doivent s'inspirer.

Si nous laissons de côté les peuples occidentaux dont la forme de gouvernement offre matière à discussion, nous ne croyons pas qu'il ait jamais existé en Orient une nation dont la théocratie n'ait été, à quelque époque que ce soit de son existence, le régime gouvernemental préconisé par la constitution. On a prétendu qu'il en a été de même chez le peuple Juif, mais rien n'est plus faux et nous n'avons qu'à laisser la parole à M. Frank pour avoir l'expression de l'opinion dominante des critiques compétents, depuis que la Bible et le judaïsme ont été étudiés directement dans leur source: « C'était alors, dit-il, une opinion presque unanime et c'est encore en ce moment une opinion très répandue que le gouvernement des Hébreux était une théocratie comme celui de l'Egypte et de l'Inde, c'est-à-dire que le pouvoir suprême, les principales magistratures et même la partie la plus considérable du territoire et de la fortune

publique appartenaient aux prêtres. M. Salvador n'a pas de peine à démontrer que rien n'est plus contraire aux textes des Livres saints et à l'histoire du peuple juif. Le prêtre en Israël n'avait d'autre mission que de servir les autels et de conserver dans son intégrité le texte de la Loi. De propriété, il n'en avait pas; il ne vivait que de la dîme et des sacrifices. Pour tout le reste, il était comme nous dirions aujourd'hui soumis au droit commun et il avait les mêmes devoirs à remplir que ses concitoyens; il était jugé par les mêmes tribunaux et il payait les mêmes impôts sans en excepter l'impôt du sang (1) ».

Qu'était-ce donc que le prêtre en Israël? Pour le bien comprendre, il faut remonter à l'origine de l'institution. Il est hors de doute que jusqu'à une certaine époque après la sortie d'Egypte les fonctions sacerdotales furent confiées aux premiers-nés de chaque famille. D'après certains Docteurs, il en fut ainsi jusqu'à l'érection du tabernacle et R. Jeoschua dit que précédemment les autels privés étaient permis et que les Aaronides ne commencèrent leur ministère qu'à ce moment-là. La *Mischna* (2) est de cet avis, mais d'autres rabbins pensent que l'élection des enfants d'Aaron date du Sinaï. Cette question, outre son importance historique, est de nature à nous renseigner sur la raison d'être et sur la nature du sacerdoce des Aaronides. On a prétendu que l'apostasie des premiers-nés prêtres, lors de la fabrication et de l'adoration du veau d'or, a été la cause de leur déchéance (3). Si le fait était certain, il y aurait là une raison très sérieuse, mais il n'est nullement prouvé que les enfants d'Aaron n'étaient pas déjà élus à cette époque; le rôle trop actif que joua Aaron en cette circonstance paraît au contraire se rattacher à la qualité dont il était alors investi. Il serait difficile de nier que la tribu de Lévi ne fût, même antérieurement, désignée comme souche de la prêtrise israélite et l'incident du veau d'or peut n'avoir été qu'une occasion pour elle d'inaugurer ses fonctions.

Quelle que soit d'ailleurs la date que l'on adopte, ce qui ressort d'une manière évidente de tout l'ensemble des faits, c'est le caractère national de ce sacerdoce et cela nous permet d'entrevoir l'intention qui a présidé au choix des ministres. Nous avons là une

---

(1) Philosophie et religion, p. 213.
(2) *Zebahim*, VIX, 4; *Bechorot*, 4b.
(3) Raschi, *Nombres* III, 12.

transformation de la prêtrise, analogue et parallèle à la transformation des familles en fédération de tribus. Tant qu'en Israël il n'y eut que des familles, la qualité de prêtre appartenait au premier-né. Dans la famille même de Jacob, c'est à Ruben qu'aurait dû échoir cette dignité et à ses descendants après lui lorsque se constitua la nation israélite, si le péché ne l'en avait rendu indigne d'abord individuellement, puis collectivement comme tribu. Ruben exclu, une autre tribu prit sa place; Lévi devint dans la grande famille israélite ce que le premier-né avait été dans chaque maison avant l'ère nationale, la part consacrée à Dieu, le membre voué au service divin, en un mot le représentant du groupe soit domestique, soit national auprès du Seigneur. C'est ainsi que le premier-né des animaux était dédié à l'autel, comme les prémices des champs et des arbres, comme la dîme prélevée sur les produits de la terre. Cette harmonie de toutes les phases de l'évolution historique d'Israël, cette unité de plan dans l'économie mosaïque se retrouve également dans les rapports d'Israël avec l'humanité, car le peuple élu est effectivement nommé la *terouma* ou partie sacrée de l'humanité dans ce célèbre passage de Jérémie: « Israël est consacré à Dieu; il est les prémices de son revenu (1) » ainsi que le genre humain est appelé par les Docteurs, la *halla* du monde entier.

Le *Midrasch Rabba* explique d'une manière ingénieuse les rapports de Lévi avec les autres tribus. « Un Gentil posa à R. Méir cette question: Ne dites-vous pas que Jacob est loyal, ainsi qu'il est écrit: Tu donnes la vérité à Jacob? — Oui, répondit le rabbin. Le Gentil alors objecta: Jacob a pourtant dit: De tout ce que tu me donneras, je te consacrerai la dixième partie. Or, il a prélevé pour dîme de ses enfants la tribu de Lévi; d'où vient qu'il a laissé deux de ses fils en dehors du prélèvement? Le Docteur répondit: Tu peux ajouter que ses enfants étaient au nombre de quatorze, puisque Ephraïm et Manassé doivent être considérés comme Ruben et Siméon; c'est donc sur quatorze qu'il aurait dû prélever la dîme. Et l'autre: Il n'en est que plus loin du compte juste. A quoi le rabbin répliqua: Tu conviendras bien qu'il y avait quatre mères. Or si tu déduis du chiffre de quatorze les quatre premiers-nés il nous restera dix tribus, en sorte que la tribu prélevée représente bien le dixième (2) ». Dans ce passage, la consécration de la tribu

(1) Jérémie, II, 3.
(2) XX, 7.

de Lévi, semblable à toutes les autres, apparaît sous son véritable jour. Les Aaronides et les Lévites forment la part qui appartient à Dieu dans la nation israélite.

Nous apercevons ainsi dans le sacerdoce juif un caractère très important qui met la constitution politique à l'abri de tout danger de théocratie : c'est que le prêtre est l'envoyé, le représentant du peuple auprès de Dieu plutôt que le représentant de Dieu auprès du peuple. La question est soulevée dans le Talmud en ces termes : « Les prêtres sont-ils nos envoyés ou les envoyés de Dieu ? » Le Talmud, il est vrai, se prononce pour la seconde de ces hypothèses, pour cette raison prépondérante que si l'on supposait qu'ils fussent nos envoyés, on ne s'expliquerait point que leurs fonctions ne pussent pas nous être également accessibles [1]. Il est assez curieux de voir que la question se trouve posée dans les termes mêmes qu'emploierait la critique moderne. Quant à la solution adoptée, il est douteux que le Talmud, tout en admettant que le prêtre est l'envoyé de Dieu, ait voulu dire qu'il est investi d'un pouvoir suprême. Assurément notre conclusion qu'il ne faut voir en lui, d'après la tradition hébraïque, que notre représentant auprès de Dieu, est la condamnation formelle de toute théocratie, mais l'autre hypothèse n'implique nullement le contraire, car il se peut, et telle est bien en réalité la pensée du Talmud, que les prêtres soient les envoyés de Dieu pour les fonctions spéciales qu'ils sont appelés à remplir.

Nous disons que la qualité de fonctionnaires, de délégués, qui appartient aux Lévites ressort de ce fait que ceux-ci, de l'aveu de Moïse, ont pris la place des premiers-nés. Il n'est jamais venu en effet à l'idée de personne de prétendre que, dans la famille, le premier-né des fils était le représentant de la Divinité et non pas le membre consacré par la famille elle-même au culte de Dieu. S'il est sacrificateur, il est aussi victime; ces deux caractères sont chez lui inséparables et certains critiques ont même avancé que cette consécration du premier-né était, à l'origine, un véritable sacrifice. Mais, dira-t-on, si les Lévites remplacent les premiers-nés, ils en remplissent donc tous les rôles. Or le rôle du premier-né étant d'exercer dans la famille le pouvoir temporel aussi bien que le pouvoir spirituel, le prêtre était destiné à en faire autant. Si le fait en question est exact, la conséquence que l'on en tire ne

---

[1] Nedarim 35b; Kiddouschin 23b; Joma 19a.

l'est point, car on ne tient pas compte dans ce raisonnement d'une circonstance qui caractérise toute espèce d'évolution sociale ou autre: c'est ce qu'on nomme aujourd'hui la différenciation ou division du travail. Dans la société israélite, comme dans toute société, les fonctions et les pouvoirs, d'abord concentrés, tendent à se répartir ensuite en des organes distincts; le sacerdoce et la royauté en sont un exemple. Les deux qualités qui, dans la famille antique, étaient réunies sur la tête du même membre, persistèrent en la personne de Moïse au début de l'organisation de la nationalité israélite. En vertu de la loi de transition, le grand législateur demeura sans aucun doute le chef à la fois spirituel et temporel des Hébreux tant que le sacerdoce ne fut pas constitué. Bien plus, ce fut lui qui non seulement remplit les fonctions de prêtre durant le court intervalle qui sépare l'érection du Tabernacle de la consécration des Aaronides, mais encore qui leur conféra l'investiture sacerdotale et qui célébra toutes les cérémonies de leur initiation.

Les Rabbins semblent prêter à Moïse la secrète pensée de retenir les deux pouvoirs, à l'imitation des anciens patriarches. Peut-être n'est-ce là de leur part qu'une manière, d'ailleurs assez habituelle chez eux, de représenter d'une façon matérielle ce qui ne fut qu'un mouvement d'idées chez les personnages bibliques et de faire tenir à ces derniers des discours qui n'ont jamais eu lieu, mais qui expliquent les textes de l'Ecriture. « R. Jeoschua, fils de Korha, dit: Moïse voulut deux fois devenir semblable à Abraham, mais Dieu lui répondit: Ne te glorifie pas en présence du roi. Abraham avait dit; *Me voici*, c'est-à-dire: Me voici pour le sacerdoce, me voici pour la royauté, car il jouit effectivement des deux pouvoirs à la fois. Moïse aussi dit: Me voici pour le sacerdoce, me voici pour la royauté. Mais que lui répondit Dieu? « N'approche pas d'ici ». Or le mot *ici* est une allusion à la royauté [1] » ainsi que le verbe *s'approcher* est une allusion au sacerdoce.

Après cette période de transition, la distinction entre les deux pouvoirs s'est établie en Israël. Mais, nous objectera-t-on, si le peuple juif est arrivé à cette distinction-là en vertu de la loi qui régit l'évolution générale de l'humanité, en quoi consiste donc sa supériorité religieuse? A être arrivé au but plus tôt que les autres peuples. Tous marchent sans doute, et tous marchent en vertu de

---

[1] *Midrasch Jelamomedenou* sur Exode, III, 5.

la même loi, mais celui-là occupe un rang à part qui, dans un domaine quelconque, montre le chemin et sert d'avant-coureur. Chaque peuple dans une certaine branche de la civilisation remplit ce rôle envers ses frères. C'est ce que fait Israël dans la vie religieuse et tout ce qui s'y rattache, et cela suffit à lui donner une dignité spéciale, car si pour remplir sa destinée particulière chaque nation a besoin d'un privilège spécial, d'une révélation supérieure, on comprend qu'Israël, qui est le peuple du divin, doit avoir sa révélation particulière et que celle-ci, par la nature même du sujet, est, à la lettre, divine.

§ 2.

Par son origine, sa situation et ses caractères généraux, le sacerdoce israélite se rapproche davantage de l'idéal moderne que de la conception ancienne. L'examen de ses attributions achèvera de nous démontrer qu'il est plus conforme aux idées occidentales qu'aux notions de l'Orient. Ces attributions consistaient dans le service intérieur du Temple et la célébration du culte public et il n'y a rien en cela qui nous ramène à un pouvoir sacerdotal quelconque, surtout si l'on ne perd pas de vue ce que nous venons d'établir, à savoir qu'en accomplissant ces fonctions, les prêtres exerçaient une sorte de délégation. Il ne faut pas oublier non plus qu'en raison peut-être de l'ancienne jouissance des droits sacerdotaux, le simple Israélite, même après l'institution des Aaronides, avait conservé une partie de ces anciens pouvoirs et précisément celle qui, soit par sa nature même, soit à cause de la pratique et de la croyance universelles doit être considérée comme essentielle à la célébration du sacrifice, nous voulons dire l'immolation que tout Juif en effet pouvait accomplir (1).

Les empiètements apparents sur les prérogatives de la prêtrise de la part de simples Israélites que l'histoire du peuple juif nous révèle et qui ont permis de dire que la législation lévitique et tout le Pentateuque qui la contient sont postérieurs à la constitution du sacerdoce, s'expliquent parfaitement par un retour périodique des droits hiératiques à leur source primitive, lorsque quelque urgente nécessité justifiait cette reprise de possession. C'était en quelque sorte la nation tout entière qui reprenait momentanément,

(1) Zebahim III, 1.

dans la personne de ses plus éminents représentants, la plénitude des pouvoirs dont elle s'était dessaisie en faveur de quelques-uns de ses membres. Nous avons suffisamment établi la part qui était faite dans le culte public non seulement aux Israélites libres, mais aux esclaves, aux prosélytes et même aux Gentils. Peut-être convient-il de mentionner encore, en ce qui concerne les Juifs, la présence de quelques-uns d'entre eux qui, à tour de rôle, assistaient à Jérusalem et dans l'enceinte même du temple, comme représentant la nation tout entière sous le nom de *maamadot,* (1) aux sacrifices ordinaires ou extraordinaires qui se faisaient en son nom. Il ne faut pas croire que cette institution contredise le caractère de représentants d'Israël que nous avons attribué aux prêtres et qui ferait double emploi avec les *maamadot;* c'est en effet une règle générale pour tous les préceptes que lors même que l'exécution en est confiée à quelque mandataire, on doit se trouver auprès de ce dernier au moment de l'exécution du mandat, surtout pour l'imposition des mains sur la tête de la victime.

L'enseignement faisait-il partie des fonctions sacerdotales comme quelques textes semblent l'indiquer (2)? Il faut distinguer. On sait d'abord que l'étude de la Loi est imposée à l'Israélite comme un des principaux devoirs et que le père est obligé d'instruire ses enfants, comme le rappelle la Bible à chaque page (3). En outre, il y a toujours eu en Israël des Docteurs, des savants, non seulement durant les derniers siècles de l'existence nationale, mais même dans les temps les plus reculés, ainsi que le prouvent les parties les plus anciennes des Ecritures (4). Les Prophètes eux-mêmes étaient des Docteurs (5) de la Loi dont ils ne cessaient de recommander la fidèle observance (6). Que reste-t-il donc pour les prêtres et quel sens devons-nous donner aux passages des Livres saints qui semblent leur attribuer manifestement un enseignement légal? Un examen attentif de ces textes permet d'en préciser la portée exacte et de les mettre par conséquent d'accord avec les autres auxquels nous venons de faire allusion et qui ouvrent aux

---

(1) *Taanith,* chap. IV.
(2) Deutér. XXXIII, 10; Ezéchiel XLIV, 23, 24; Malachie, II, 7.
(3) Entre autres, Deutér. VI, 7.
(4) Jérémie II, 8; VIII, 8.
(5) Malachie, II, 11, 12.
(6) Isaïe, LVIII, 13; Malachie, III, 22.

maîtres de la Loi proprement dits un champ d'activité bien plus vaste.

Ce n'est pas l'instruction en général qui est confiée aux prêtres, mais une branche particulière, celle qui regarde le culte, les rites religieux, la distinction du pur et de l'impur, du saint et du profane, les lois diététiques, cérémonielles, nous dirons même hygiéniques, si tant est que ce qualificatif doive être appliqué aux règles qui admettent ou excluent certaines choses ou certaines personnes du contact journalier de la société. Nous ne voulons pas dire toutefois que les Lévites n'étaient pas plus aptes et même plus portés que les Israélites des autres tribus à l'étude de la Loi, soit que, libres du souci de pourvoir à leur subsistance, ils eussent plus de loisirs, soit que le depôt de la Thora dont ils avaient la garde et les occupations religieuses auxquelles ils vaquaient habituellement, les y prédisposassent davantage. C'est ce que l'histoire biblique nous atteste et comme l'enseignement, dans l'hébraïsme, est inséparable de l'étude, on peut croire que les membres de la tribu de Lévi s'y consacraient également et que, par leurs aptitudes et leur supériorité réelle dans le domaine des connaissances, ils durent exercer dans le monde juif l'influence qui appartient partout à la classe la plus instruite. Mais il n'y avait là pour eux ni privilège légal, ni devoir particulier inhérent à leur qualité, ni à plus forte raison aucun monopole, ne fût-ce que de fait, car tout cela est démenti par le devoir formel imposé à tout Israélite d'étudier la Loi et par les nombreux exemples qui nous montrent de simples individus et même des tribus entières, comme celles de Juda (1), de Manassé (2), de Zabulon (3) et d'Issachar (4), distingués justement par leur connaissance approfondie de la littérature et de la religion nationales. La seule partie de la Loi où le prêtre, nous le répétons, avait une autorité légale reconnue, était la législation lévitique représentée dans le Pentateuque par un livre spécial et désignée, dès la plus haute antiquité, sous le nom caractéristique de *Thorat cohanim* ou loi sacerdotale.

Quelle était la part que le prêtre prenait à l'exercice de la haute magistrature nationale? Le Deutéronome nous parle de prê-

(1) Raschi, dans Genèse XLIX, 10; Psaume LX, 6.

(2) Juges, v. 14.

(3) Ibidem.

(4) *Tanhuma* et Raschi dans Genèse XLIX, 13, 14 et dans Deutér. XXXIII, 19 I Chron. XII, 32.

tres et de juges [1] en général et confirme parfaitement la tradition rabbinique à ce sujet. Il indique exactement le rôle que devait jouer le sacerdoce dans le Sanhédrin, le suprême corps politique, quand il enseigne que les prêtres, les Lévites, aussi bien que les simples Israélites y devaient figurer également. C'est la seule manière de comprendre le texte mosaïque relatif à cette question, car si les prêtres et les juges sont mentionnés en même temps, c'est cependant aussi d'une manière distincte. Il prévoit en effet les cas de recours à cette haute juridiction et qui sont les uns de la compétence du sacerdoce, les autres du ressort des tribunaux ordinaires, quels que soient les membres qui les composent: « Tu iras vers les prêtres, les Lévites et vers celui qui remplira alors les fonctions de juge; tu les consulteras; et ils te feront connaître la sentence [2] ».

Dans ce portrait que nous venons de tracer du prêtre juif, il n'y a donc rien qui puisse en aucune façon justifier l'accusation de théocratie portée contre le gouvernement d'Israël.

II.

Sacerdoce, prophétisme et royauté.

Examinons maintenant quels étaient, dans la vie nationale israélite, les rapports entre le sacerdoce d'un côté, les Prophètes et la royauté de l'autre. Si nous mentionnons le prophétisme à côté de la monarchie, ce n'est point que les relations du sacerdoce pussent être les mêmes avec l'un et avec l'autre. La royauté et le sacerdoce étaient deux institutions en Israël et par conséquent leurs rapports devaient avoir quelque chose de positif et de légal. Le prophétisme au contraire n'était pas à proprement parler une institution; c'était là son caractère distinctif et sa force. Il constituait la manifestation la plus haute de la vie nationale, si haute qu'elle échappait non seulement à toute contrainte, mais à toute réglementation. Supérieur à toutes les institutions, il l'était certainement en un sens, puisque les prophètes étaient investis du pouvoir de les suspendre toutes, à l'exception de celle du monothéisme. Entre eux et les prêtres, il ne pouvait donc exister que

(1) Deutér. XVII, 8, 9.

(2) Ibidem, 9.

des relations de nature purement morale. En quoi consistaient-elles ?

On a dit que le sacerdoce représentait la stabilité et la conservation, tandis que les prophètes représentaient le progrès. C'est l'opinion de M. Salvador et des rationalistes en général et pourvu qu'on entende par progrès les développements naturels contenus virtuellement dans les données de la Révélation, il n'y a rien dans ce partage que nous ne puissions accepter. Il répond parfaitement aux fonctions respectives du prêtre et du prophète, occupés, le premier, de questions d'ordre pratique, le second d'idéalisme religieux. Il est conforme également au portrait que nous trace de l'un et de l'autre le Pentateuque: le prêtre est le dépositaire de la Loi écrite qu'il reçoit des mains mêmes du législateur et dont il est chargé de fournir une copie au roi obligé de la conserver et de la méditer sans cesse; le prophète est promis à Israël comme successeur de Moïse, non pas pour légiférer comme lui, mais pour interpréter et féconder son œuvre. Le rôle que nous attribuons au prophète est prouvé par l'abus même que le texte mosaïque prévoit et condamne, nous voulons dire l'excitation au polythéisme et à l'idolâtrie. Cet avertissement solennel de Moïse indique bien la sphère dans laquelle doit s'exercer l'activité du prophète, l'usage légitime qu'il doit faire de son autorité et la limite qui lui est imposée.

R. Jehuda Hallévi dans le Cuzari s'approche singulièrement de ces idées. D'après lui, c'est aux prêtres que la loi écrite est confiée, tandis que les prophètes ont la garde de la loi orale, et pour peu que l'on réfléchisse à la nature de cette dernière d'après la conception hébraïque, on verra que le rôle d'instrument de progrès attribué au prophétisme est déjà compris dans la doctrine du célèbre rabbin du moyen-âge.

Renan, dans un passage de ses Etudes religieuses, conteste formellement ce caractère général du prophétisme. « La politique générale des Prophètes, écrit-il, se présente comme étroite et opposée au progrès. Les rois représentaient une pensée plus large et plusieurs de ceux qui nous sont dépeints comme scélérats étaient peut-être des princes raisonnables, tolérants, partisans d'alliances nécessaires avec l'étranger, obéissant aux besoins de leur temps et à un certain penchant pour le luxe et l'industrie ». Il y a là, nous semble-t-il, quelques erreurs de fait et d'appréciation. Loin de condamner tous rapports amicaux et même toute alliance avec l'étranger, les prophètes les encourageaient souvent; entre eux et

la politique dominante, c'était seulement une question de choix, de mesure et d'opportunité. Il existait des prophètes au temps de Salomon, allié du roi de Tyr, Hiram, et nous ne voyons pas qu'ils aient manifesté un mécontentement de ce rapprochement (1). Des prophètes comme Elisée consacrent eux-mêmes des rois syriens (2). Jérémie prêche la soumission au roi des Babylone (3), ce qui est bien autre chose qu'une alliance et Israël est mentionné après l'Egypte et Babylone dans la bénédiction d'Isaïe (4). L'histoire patriarcale offrait d'ailleurs des exemples d'alliance avec les Gentils; Abraham en avait contracté une avec Abimélek; Aner, Escol et Mamré sont également appelés ses alliés (5).

Quel était donc le but des invectives des Prophètes contre les alliances nationales? Elles tendaient uniquement à préserver l'esprit national des défaillances qui auraient compromis, avec la pureté des mœurs et des croyances, la confiance qu'Israël devait avoir en Dieu et par conséquent en l'élection dont il avait été l'objet. L'éminent critique que nous venons de citer connaissait certes aussi bien que personne la supériorité de la civilisation juive sur celle des peuples voisins. Il ne pouvait donc sans injustice appeler ennemis du progrès des hommes qui, comme les prophètes, travaillaient de toutes leurs forces, même au risque de n'être point compris de leurs concitoyens, à prémunir l'esprit juif contre les dangers de toutes sortes qui le menaçaient. Le progrès, pour ceux qui sont en avance sur leurs contemporains, ne consiste pas à se mettre au niveau de la foule, mais bien au contraire à garder leur position, malgré les difficultés qu'elle présente. Loin d'avoir des vues plus étroites que les promoteurs d'alliances étrangères, les prophètes regardaient plus haut et plus loin. C'était l'humanité future qu'ils contemplaient et lors même que, dans leur vision grandiose de l'avenir, ils auraient parfois compromis les intérêts politiques actuels de leur peuple, le véritable progrès devrait les reconnaître encore comme ses bienfaiteurs, car ils ne faisaient que soumettre l'Israël temporel à l'Israël idéal et spirituel qui occupait la première place dans leurs pensées. S'il y avait exagération de leur part, l'excès était dans le sens du plus généreux

(1) I Rois, XI, 11 sqq. 29 sqq.
(2) II Rois, VIII, 14.
(3) XXIX, 4 sqq.
(4) XIX, 24, 25.
(5) Genèse, XIV, 13.

universalisme, c'est-à-dire diamétralement opposé au sectarisme national que l'on a coutume de reprocher aux Juifs. Le luxe et l'industrie en auront peut-être souffert, mais il y a dans le monde quelque chose qui mérite d'être préféré à l'un et à l'autre.

A un point de vue un peu différent, on pourrait dire que le sacerdoce représente l'individualité israélite et le prophétisme les tendances cosmopolites, c'est-à-dire le progrès non seulement dans le temps, mais dans l'espace. A cet égard, le sacerdoce, la royauté et la magistrature ont cela de commun qu'ils sont autant d'organes du particularisme israélite, le sacerdoce, en tant qu'il gère cette partie de la religion qui est la spécialité d'Israël, l'élément suprarationnel, la royauté, en tant qu'elle en sauvegarde les intérêts, et la magistrature, en tant qu'elle maintient la société sur ses assises légales. Le prophétisme au contraire est la vie israélite elle-même; il touche aussi à tous ces points particuliers, mais il les dépasse; il s'étend à l'ensemble de l'humanité, embrasse l'avenir et s'élève au-dessus des intérêts nationaux et des contingences jusqu'à Dieu. Il ressemble en un sens à ce que prétend être dans nos sociétés modernes la libre pensée, beaucoup moins libre toutefois qu'elle ne se l'imagine, car elle se meut sous la direction de certaines lois déterminées, tandis que la pensée prophétique au contraire était en réalité bien plus affranchie qu'elle ne croyait l'être.

Il convient d'observer maintenant, en ce qui concerne les rapports du sacerdoce avec la royauté, avec quel soin les deux fonctions ont été distinguées et même séparées dans le judaïsme. Aucun empiètement ne pouvait être toléré de la part du roi sur les prérogatives des prêtres. Celui qui aurait tenté de s'arroger le pouvoir sacerdotal aurait été frappé sur le champ de la punition divine. Peut-être l'histoire de Coré n'est-elle que le plus ancien avertissement des Ecritures contre une telle confusion de pouvoirs, car si Coré n'avait pas la dignité royale, c'était du moins un prince en Israël et il avait entraîné à sa suite l'élite de la nation. D'autre part, le prêtre était soumis non seulement à la juridiction de la haute magistrature qui pouvait juger le souverain pontife lui-même, mais il était aussi sous la dépendance politique du roi au-dessous duquel il figurait toujours hiérarchiquement et il ne pouvait en aucun cas aspirer à ceindre la couronne. Cette subordination du prêtre apparaît même dans l'attitude qui devait être observée durant la prière. La règle était que plus on se trouvait élevé dans l'échelle sociale, plus on devait par sa posture témoigner de sou-

mission; c'est ainsi que le simple Israélite n'incline la tête qu'aux trois premières et aux trois dernières bénédictions du *Schemoné Esré,* tandis que le grand prêtre était obligé de s'incliner au commencement et à la fin de chacune d'elles; seul le roi ne devait jamais relever la tête depuis le début jusqu'à l'achèvement de la prière (1).

III.

Conception du sacerdoce chez les Juifs et chez les Gentils.

Nous avons dit plus haut que le sacerdoce israélite se rapproche davantage de la conception des peuples occidentaux que de celle de l'Orient. Voici un point sur lequel l'accord est complet.

On a déjà observé avec raison que les Grecs et les Latins différaient des Orientaux en ce sens qu'ils ne connaissaient point de collège de prêtres constitués comme médiateurs entre Dieu et les hommes, dépositaires jaloux et interprètes de mystérieuses révélations. Chaque père de famille dans l'enceinte de sa maison administrait les choses sacrées. Il existait, il est vrai, chez les Romains des corporations de pontifes, comme celles des Saliens et des Aruspices, mais les uns et les autres étaient élus par les comices ou relevaient sous tous les rapports de l'autorité laïque. Chez les Grecs la ressemblance était plus frappante encore. Il y avait des familles privilégiées investies d'une charge sacerdotale, comme à Athènes les Eumolpides; d'autres se vouaient à la consultation des oracles, à la garde des sanctuaires, à l'art de la divination, mais elles ne formaient pas de hiérarchie et toutes étaient également soumises aux pouvoirs publics.

M Maury dit quelque part que la transmission héréditaire, par laquelle le sacerdoce grec se rapproche du sacerdoce juif, était souvent maintenue dans une même famille par un effet de la croyance existant déjà aux temps homériques que la vertu nécessaire aux fonctions sacrées se transmet par le sang et que cela est particulièrement vraisemblable pour le ministère de prophète et de voyant (2). Il n'y a rien à objecter quant à la réunion des deux fonctions en Grèce, mais dans l'hébraïsme nous savons que les

(1) Maïmonide, *Tephillà,* v, 10.

(2) Religions de la Grèce, II, p. 393.

choses se passaient autrement; le sacerdoce était héréditaire, le prophétisme ne l'était point. Et pourtant le principe, vrai en lui-même, de la transmission du sacerdoce, qui est que l'aptitude se transmet et augmente même par l'hérédité, aurait dû s'appliquer avec plus d'efficacité encore quand il s'agissait d'attributions toutes morales et intellectuelles comme celles des prophètes. Pourquoi donc ne trouve-t-on pas en Israël de famille spécialement destinée au prophétisme comme il y en avait qui étaient exclusivement vouées au sacerdoce? En réalité, le prophétisme était aussi héréditaire que la prêtrise, seulement au lieu d'appartenir uniquement à certaines familles particulières, il était le privilège des Sémites d'abord, puis, d'une manière plus spéciale, de la race juive tout entière.

Ce point est heureusement l'un de ceux sur lesquels la science moderne la plus indépendante et la doctrine juive la plus orthodoxe sont parfaitement d'accord. C'est un fait acquis aujourd'hui que le *nabi*, le prophète, est un phénomène juif qui n'a aucun équivalent dans l'histoire des autres peuples. Aussi doit-on juger d'autant plus remarquables les anciennes et invariables affirmations des Israélites à cet égard, alors que la science restait encore muette ou semblait plutôt considérer cette prétention comme une folle présomption du nationalisme juif. Sous cette aptitude générale de la race, on ne laissait pas toutefois de distinguer des dispositions plus marquées au don prophétique dans certaines familles qui en avaient joui pendant une suite de générations. Nous en avons la preuve dans ces paroles d'Amos: « Je ne suis ni prophète, ni fils de prophète [1] ». Cette dernière qualité était donc déjà considérée par elle-même comme une condition favorable au développement de ce don religieux.

Malgré l'hérédité du sacerdoce israélite qui paraît donner à celui-ci un pouvoir supérieur à celui dont jouissait le sacerdoce romain, si l'on examine de près les fonctions et les prérogatives de l'un et de l'autre, on voit au contraire que cet avantage du premier était considérablement atténué par une infériorité sensible dans l'étendue de l'autorité. Bien qu'ils relevassent, comme citoyens, du gouvernement national, en dehors de certaines attributions qui les rapprochaient du sacerdoce juif, les prêtres romains en avaient encore d'autres qui, tout en ayant un caractère religieux, leur

---

[1] VII, 14.

conféraient une influence exagérée sur la chose publique. Non seulement il leur appartenait de régler le calendrier, de fixer les jours fastes et néfastes, d'élire le grand prêtre et de déterminer les conditions de pureté ou d'impureté légale, mais ils avaient encore le droit de dissoudre les comices, d'annuler les actes publics, d'arrêter les entreprises les plus importantes par un simple ordre verbal et d'abroger les lois publiées sans l'observation des rites prescrits. De toutes ces prérogatives, il n'y en a qu'une seule qui trouve son équivalent dans le judaïsme et encore n'est-ce pas sans une appréciable différence; nous voulons parler du droit du sacerdoce d'intervenir dans l'entreprise d'une guerre par la consultation des *Urim* et *Tummim*.

IV.

Idée de la souveraineté en Israël.

§ 1.

Bien que le judaïsme se taise sur la nature du sacerdoce qui convient le mieux aux Gentils, on voit qu'il ne laisse pas toutefois de leur offrir par sa propre constitution un exemple à imiter. L'enseignement qui découle de la doctrine israélite sur le terrain spécial de la législation politique vient, comme sur plusieurs autres points, enrichir la loi noachide. Il ne saurait entrer dans notre intention d'épuiser complètement tout ce que la Gentilité peut sur ce sujet apprendre naturellement des institutions israélites. Mais en raison de l'extrême importance que la chose présente dans le conflit actuel entre la religion et la société moderne, nous croyons devoir insister sur l'idée que le judaïsme se forme de l'Etat et de la souveraineté politique.

Il n'échappera à personne que cette étude a une valeur décisive relativement à la compatibilité de l'idéal biblique avec les institutions politiques que l'Europe croit désormais inséparables de son droit public. Elle permet également de se former un jugement sur les décisions prises à cet égard dans le dernier concile œcuménique de l'Eglise catholique romaine, tout au moins de voir si celle-ci, dans les arrêts qui ont soulevé une si grande agitation, peut prétendre avoir interprété fidèlement l'antique doctrine d'Israël qui, par conséquent, devrait se résigner à déclarer, avec le Syllabus,

la guerre à la société moderne et à renoncer à tout espoir de l'inspirer dans ses dogmes politiques comme elle continue de le faire pour les croyances religieuses. Ce n'est pas tout; cet empire que l'hébraïsme exerce plus ou moins sur la conscience religieuse des nations chrétiennes serait gravement compromis, sinon perdu sans retour, le jour où l'on arriverait à se persuader que ce qu'il enseigne comme juste et vrai dans l'ordre politique est inacceptable pour la raison moderne. Non seulement en effet les âmes se détacheraient de lui, mais d'une manière générale, convaincu d'erreur sur un point si essentiel, il ne pourrait certainement plus être considéré sur aucun autre comme maître infaillible de vérité. Telles sont les graves raisons qui nous déterminent à consacrer quelques pages à la recherche de la conception juive de la souveraineté politique, non pas, nous le répétons, que nous nous flattions de pouvoir traiter à fond le sujet, mais dans l'espoir du moins de reproduire les lignes principales du système et de montrer ce que la loi noachide, qui est la vraie loi catholique, reçoit sur ce terrain-là des mains du judaïsme.

Pour saisir d'une façon prompte et sûre l'idée dominante de la doctrine israélite sur ce point capital, il suffit de se rendre compte d'abord de ce qu'elle repousse absolument, c'est-à-dire de procéder par élimination. Quel est donc le siège de la souveraineté en Israël? Réside-t-elle dans un homme ou dans une famille investie du pouvoir suprême? Les deux suppositions sont aussi fausses l'une que l'autre et il n'est personne qui les puisse soutenir. L'idée seule d'une révélation embrassant la vie entière, publique aussi bien que privée, exclut toute possibilité de ce genre. On ne peut pas voir davantage l'organe de cette révélation dans une individualité quelconque, qu'il s'agisse d'un grand prêtre ou d'un monarque. Nous en avons déjà indiqué la raison: ni le roi, ni le pontife ne peuvent posséder la plénitude du pouvoir souverain, car ils se meuvent l'un et l'autre dans une sphère bien déterminée et des limites infranchissables sont posées à leur action respective. On pourrait aller jusqu'à dire à la rigueur qu'ils ne participent même pas à l'exercice de l'autorité suprême, si ce n'est comme simples citoyens, sauf il est vrai le droit appartenant à la classe sacerdotale comme aux descendants de David d'être représentés dans le Sanhédrin, le corps suprême de l'Etat.

La souveraineté siégeait-elle du moins dans une classe privilégiée, dans une certaine oligarchie ou aristocratie? Pas davantage;

les dispositions de la Loi, l'histoire et la conception de la Révélation elle-même nous prouvent à l'envi qu'il n'en est rien. Elle ne se trouve même pas dans l'universalité des citoyens, du moins dans le sens d'un pouvoir absolu qui lui serait conféré de façon à légitimer tout ce qu'elle pourrait statuer. Quant à la fonction d'organe de la Révélation, d'interprète autorisé, nul doute qu'elle n'appartienne au peuple décidant hiérarchiquement et selon des règles établies; ce rôle de la collectivité est le seul qui soit logiquement possible dans un Etat qui obéit à une Révélation. Si le siège de la souveraineté selon le judaïsme ne se trouve ni dans le grand prêtre, ni chez le monarque, pas plus que dans une élite de la nation ou dans le peuple tout entier, où réside-t-elle donc? En Dieu seulement, c'est-à-dire pour employer le langage moderne, dans la raison et la justice absolues. Dieu seul est législateur et le peuple seul est son interprète sur la terre; tel est l'idéal juif. Il nous importe peu que l'on veuille appeler ce système une théocratie. Dans le sens de gouvernement sacerdotal que l'on donne habituellement à ce nom, il n'y a rien de plus éloigné de la pensée israélite, mais si l'on prend ce mot dans son acception véritable de gouvernement de Dieu, il est absolument certain, comme Josèphe l'a fait remarquer jadis, que le gouvernement d'Israël est une vraie théocratie, et même la seule, à notre avis, qui ait jamais existé.

En réalité, tout système, même et surtout parmi les plus modernes, qui se fonde sur la raison, est une théocratie, du moment qu'il reconnaît une Intelligence éternelle qui éclaire tout homme venant en ce monde. Il suffit que l'on admette quelque chose de supérieur à la volonté humaine toute seule, que l'on rejette le despotisme sous toutes ses formes, que l'on croie à l'empire des principes absolus de justice et de moralité, indépendants de tout caprice et de tout intérêt soit individuel, soit même collectif, pour que, sous un nom ou sous un autre, on soit en pleine théocratie selon la conception israélite. Peu importe que l'on fasse ou non remonter ces principes à une révélation extérieure et sensible; peu importe même qu'on leur attribue une source divine ou qu'on la leur refuse; l'idée que les hommes se font des choses ne change rien à leur nature. On est obligé ou de nier tout principe absolu de justice et de morale en érigeant alors un système du bon plaisir, dans lequel la volonté d'un homme ou la fantaisie de la foule forme l'unique règle, ou de reconnaître que, s'il ne gouverne pas toujours, c'est du moins l'Absolu, c'est-à-dire Dieu qui règne. C'est ce que les

positivistes et les matérialistes attestent aussi à leur façon quand nous les voyons repousser tout principe absolu comme une théocratie déguisée. Un coup d'œil même superficiel sur la constitution du judaïsme suffit pour nous convaincre que les deux termes sont pour lui synonymes.

On ne saurait donc contester que, d'après la notion hébraïque, la souveraineté réside en Dieu seul. Mais cette conception n'implique pas qu'il faille chercher l'origine divine de la loi uniquement dans une révélation extérieure et sensible; le judaïsme la retrouve également en effet, d'une manière plus métaphysique, dans la manifestation intime de l'Intelligence divine, disons même dans l'incarnation du verbe intérieur, du Dieu du monde intelligible, identique par conséquent au *Logos* par lequel l'univers même fut créé. C'est ce qui résulte non seulement des *Talmuds* et des *Midraschim* où nous voyons les Docteurs enseigner de plusieurs manières que c'est en contemplant la *Thora* que Dieu créa le monde, mais surtout de maints passages des Ecritures notamment de ceux des Proverbes et du livre de Job que nous avons étudiés (1).

Pour ce qui est de l'organe de la loi, nul doute que ce ne soit la nation elle-même par son organisation hiérarchique, par ses corps constitués qui, en raison de la manière dont ils se recrutent et des éléments qui les composent, représente bien le peuple dans son ensemble, d'autant mieux que l'obligation imposée à tout Israélite de s'instruire dans les différentes parties de la Loi devait donner à la société un pouvoir et un rôle analogues à ceux de l'opinion publique dans les temps modernes. Dieu est Dieu et Roi, et le peuple est son prophète: telle est la véritable théocratie juive. C'est à l'Eternel qu'appartient la souveraineté et non point aux prêtres, et elle s'exerce par la nation dont les délégués sont des magistrats de tous ordres aussi bien que des prêtres et le roi lui-même. Chacun pouvait aspirer aux suprêmes dignités de l'Etat et lors même qu'il en demeurait éloigné, il lui était possible de prendre part indirectement à l'exercice du pouvoir, soit par son savoir personnel, soit par le caractère formel de délégation qu'il donnait à toutes les charges publiques. Dans les diverses fonctions, et même dans celle de la royauté, il n'y a que des serviteurs du public; toute autorité doit servir la nation qui est bien l'unique souverain, quand elle se trouve réunie dans la personne de ses représentants.

---

(1) Proverbes, VIII, 21 sqq; Job, XXVIII, 22 seq; Jalcout, 942.

§ 2.

La théorie que nous exposons est, au dire de certains commentateurs, celle de Moïse lui-même qui en donne la formule dans ces paroles de la dernière bénédiction : « Il y a dans Jeschouroun un souverain quand se réunissent les chefs du peuple et toutes les tribus d'Israël ensemble (1) ». Ce texte est remarquable, car non seulement il établit le principe que nous exposons, mais il nous permet aussi de comprendre le véritable sens de celui du livre de la Genèse dans lequel les critiques ont voulu voir une interpolation : « Voici les rois qui ont régné sur le pays d'Edom avant qu'un souverain régnât sur les enfants d'Israël (2) ». Ce roi d'Israël dont il est ici question n'est à bien voir que la souveraineté politique, la constitution de la nationalité juive au temps de Moïse; c'est comme si le texte disait : « Avant qu'Israël fût organisé en Etat ».

Les mots de *schofet* (juge), *nasi* (prince) *mélech* (roi) qui sont souvent pris comme synonymes montrent que ce qu'on a en vue, c'est au fond l'autorité souveraine qui, sous des formes et des noms différents, reste toujours identique ; le concret est ici pris pour l'abstrait. Citons, entre tant d'autres, le témoignage d'un savant écrivain italien : « La base de la constitution qui gouverna la race sémitique était représentative. A certaines époques, la monarchie juive devint absolue, mais ce furent des exceptions. Le pivot des institutions hébraïques est une assemblée et par suite de la dispersion du peuple juif, ce fut la Synagogue qui devint l'héritière des formes représentatives et en conserva les traditions (3) ».

Le caractère de délégation de pouvoir apparaît non seulement dans les principes du droit israélite, mais encore dans l'eléction des rois à laquelle le peuple prenait une part plus ou moins considérable, et dans le nom même de *mélech* donné au souverain et qui est si semblable à *mal'ach* (envoyé, messager, délégué). De là, à notre avis, les applications variées de ce mot qui expriment toute l'étendue des droits que la nation entendait conférer au nouvel élu. Que ce titre de *mélech* puisse désigner et ait en réalité désigné

(1) Deutéronome, XXXIII, 5.
(2) Genèse, XXXVI, 31.
(3) N. Antologia, 15 Maggio 1882, p. 275.

parfois un monarque absolu, cela n'est pas contestable, mais nous ferons remarquer qu'on le donnait également au chef suprême de l'armée et même à des commandants subalternes. C'est ainsi que les lieutenants de Ben-Hadad, roi de Syrie, sont appelés rois (*melachim*) (1) et que le gouverneur envoyé à Edom par les rois de Juda est qualifié de la même manière.

L'élasticité de ce nom de *mélech* (roi), jointe à la faculté qui appartenait sans contestation au peuple de se choisir à son gré sa forme de gouvernement, nous explique comment deux anciens docteurs ont pu interpréter de manière si contradictoire la célèbre peinture que Samuel fait aux Israélites de leur futur monarque. Le premier, qui ne voit dans cette description qu'une satire de la royauté, considère uniquement la constitution politique rêvée par Moïse, le souverain selon l'idéal du judaïsme; celui dont Samuel trace le portrait n'est qu'une dégénération de l'idée et ce tableau constituait un avertissement donné par le prophète aux Israélites, afin qu'ils sussent à quoi ils s'exposaient si leur demande était exaucée. L'autre docteur au contraire a vu dans le passage dont il s'agit la charte de la nouvelle monarchie, la description véritable de la royauté constituée, non pas d'après l'idéal du mosaïsme, mais d'après les désirs du peuple entraîné par cette passion de la dictature qui pousse à certains moments les nations à se faire maîtriser par une main de fer (2). Un écrivain, qui généralement fait preuve d'un jugement très sûr, a bien dit aussi que la célèbre peinture n'est pas une satire, mais bien l'expression fidèle de l'état social de l'Orient (3). Si l'on entend par là que Samuel constate simplement ce que le droit public faisait, à cette époque, de la royauté, rien n'est plus vrai; mais si l'on prétend retrouver dans ses paroles l'idéal du judaïsme, on se trompe étrangement. En effet, en examinant le contexte, on voit que ce n'est pas seulement l'abus de la monarchie, mais la monarchie elle-même qui est en jeu et que Samuel répudie. A plus forte raison ne saurait-on admettre que le prophète ait pu voir dans ce pouvoir illimité qu'il décrit l'exercice d'un droit légitime. Les termes visiblement exagérés, les couleurs si chargées du portrait nous persuadent suffisamment du contraire. En un mot, si le texte ne présente pas une satire, il contient une

(1) I Rois, xx, 16.
(2) *Sanhédrin*, 20b.
(3) Laurent, Histoire du droit des gens, I p. 101.

menace, ou, si l'on veut, un tableau qui rappelle l'état social de l'Orient que l'on craignait de voir se réaliser en Israël, mais qui n'a absolument rien de proprement juif.

Cependant, nous dira-t-on, la loi de Moïse impose ou tout au moins permet l'élection d'un roi. Mais il faut voir de quel roi il s'agit. Le texte même qui prévoit cette forme de gouvernement s'explique de la façon la plus catégorique sur la nature de la monarchie. Il n'y a pas de pouvoir qui soit au-dessus de la Loi; celle-ci doit être la règle du roi aussi bien que celle du plus humble citoyen et son étude continuelle formera le premier devoir du monarque. Il portera constamment sur lui un exemplaire de la Thora, afin de la méditer, dit Moïse, tous les jours de sa vie et de ne s'en écarter ni à droite ni à gauche, afin aussi, ajoute le texte mosaïque, que son cœur ne s'élève point au-dessus de ses frères, tant il est vrai que le judaïsme proclame l'identité de tous devant la loi. C'est à ces conditions que l'Ecriture promet au souverain un règne paisible pour lui et ses descendants en Israël.

Il y a lieu de remarquer également que la loi sur la monarchie vient immédiatement après celle qui concerne le corps suprême de l'Etat et ses hautes attributions, car c'est à lui qu'appartient le droit de décider en dernier appel de toute contestation et d'être scrupuleusement obéi par tous. Il n'y a rien de semblable pour le souverain; au contraire, nous voyons qu'il est soumis lui-même à ce devoir qui vient d'être proclamé pour le peuple tout entier.

Un verset de ce même chapitre du Deutéronome prévoit le châtiment de l'homme qui n'écoutera pas le juge (1). Est-ce du roi que le texte veut parler? A notre avis le terme est collectif, comme celui de prêtre que nous lisons un peu plus haut. Ainsi donc le souverain n'est pas exclu des hautes fonctions judiciaires et si le nom de *schofet* ne le désigne pas uniquement, il n'en est pas moins exactement approprié à ses fonctions spéciales dans la société, comme le prouve l'histoire des Juges qui gouvernèrent Israël après Josué et notamment celle de Débora qui, selon le témoignage formel de l'Ecriture, administrait la justice (2). La tradition talmudique est par conséquent fondée à attribuer au roi, en même temps que la qualité de *nasi* dont parle le Lévitique (3), celle de juge héré-

(1) Deutéronome, XVII, 12.
(2) Juges, IV, 4.
(3) IV, 22.

ditaire, et l'on ne voit pas pourquoi la critique rationaliste refuserait d'admettre que la législation de cette partie du Pentateuque s'occupe du monarque, puisque à son dire elle daterait de la destruction du premier Temple, soit d'une époque où la royauté existait depuis plusieurs siècles chez les Juifs. Si au contraire on accepte les cinq livres de Moïse comme un tout homogène ou même simplement comme une collection de plusieurs anciens documents, (1) il est aussi naturel de reconnaître que le rédacteur ou le compilateur qui, dans le Deutéronome, prévoit l'institution monarchique, a fort bien pu y faire également allusion dans le Lévitique, ne fût-ce que pour établir une certaine harmonie dans l'ouvrage. Le nom de *nasi* (prince, chef) a pu être employé à la place de celui de *mélech* (roi) simplement parce que, la forme monarchique n'étant pas indispensable, on a choisi de préférence un mot d'une application plus générale.

Nous trouvons dans l'histoire des peuples modernes un exemple de ce que devait être la royauté selon la loi juive. Les premiers parlements des Etats de l'Europe durent être composés de seigneurs, de pairs comme celui de France, et le roi, dans chaque pays, en faisait partie comme *primus inter pares*. Tel était précisément, selon la constitution israélite, le *nasi*, nom donné au souverain considéré comme chef du Sanhédrin, tandis que celui de *mélech* le désignait peut-être plus spécialement comme chef militaire. L'identité des deux appellations nous paraît être formellement consacrée par Ezéchiel, soit lorsqu'il prédit que David sera perpétuellement le *nasi* d'Israël (2), soit encore lorsque, dictant les lois qui devront désormais régir la nation, il donne constamment ce même nom au monarque élu.

L'ancien droit judaïque connut d'abord l'union du pouvoir exécutif et du pouvoir judiciaire et quand les inconvénients de cet état de choses vinrent à se vérifier, le régime primitif fit place à celui de la séparation; le roi ne fut plus ni juge ni justiciable et sa situation dans l'Etat devint l'image fidèle du principe de l'irresponsabilité admis dans les monarchies modernes. Il y a là une preuve nouvelle que, pour la forme du gouvernement comme pour toutes les autres questions de la loi civile et politique, le peuple reste entièrement libre de choisir la constitution qui lui convient le mieux. Une royauté de ce genre ne dément certes en aucune façon la conception de la souveraineté que nous avons décrite

(1) *Ghittin*, 60a.
(2) XXXIV, 24.

comme étant celle du judaïsme; elle en est au contraire la plus éloquente confirmation. Nous y voyons en effet une protestation contre l'idée du pouvoir absolu d'un seul homme dont l'Orient ancien et moderne nous offre tant d'exemples; le souverain que Moïse semble prévoir longtemps à l'avance, c'est plutôt le type du roi serviteur et exécuteur de la loi, autrement dit de la monarchie constitutionnelle.

On sait que Samuel, malgré l'opposition qu'il manifesta tout d'abord, finit par obtempérer à la volonté populaire et qu'en se chargeant de mettre lui-même un roi sur le trône et de le couvrir de sa protection, il montra suffisamment que le désir de ses concitoyens ne dérogeait nullement à la Loi d'Israël. Mais pourquoi donc, demandera-t-on, accueillit-il de si mauvaise grâce les premières ouvertures qui lui furent faites à ce sujet? C'est avant tout parce que Moïse paraît subordonner l'introduction de la forme monarchique à l'expression solennelle de la volonté du peuple, ce qui donne à cette partie de l'organisation sociale un aspect complètement différent de la nature des autres commandements mosaïques qui ne sont jamais soumis à de semblables conditions. Le passage du Pentateuque relatif à la monarchie peut être interprété non comme un ordre, mais comme une prédiction; la phrase « Tu diras: Je me constituerai un roi comme toutes les nations qui se trouvent autour de moi [1] », se prête tout au moins à ce dernier sens et elle implique la reconnaissance de la liberté complète touchant le choix de la forme de gouvernement. C'est donc cette indépendance politique consacrée par la loi mosaïque que Samuel envisage et il s'efforce d'éclairer le peuple sur ses responsabilités.

Il ne faut pas perdre de vue dans la prédiction de Moïse le mobile attribué à la volonté populaire dans le choix de la monarchie; c'est le désir d'imiter les autres nations et cette supposition ne paraît nullement choquer le grand législateur. Soit par la manière dont il l'énonce, soit par la solution qu'il indique, il semble ne voir là qu'un motif légitime qu'il ne songe nullement à reprocher aux Juifs. Fidèle à cet esprit, Ezéchiel [2] réprimandera plus tard

---

(1) Deutéronome, XVII, 14.

(2) v. 7. Si l'on examine tout ce passage d'Ezéchiel v. 7 en le comparant avec XI, 12 du même livre, on acquiert la conviction que la négation לא qui précède le second עשיתם est tout à fait déplacée, que cette répétition du לא est une faute de copiste et que la vraie leçon est représentée par Ez. XI, 12 (Note des éditeurs).

Israël de n'avoir point suivi les lois des peuples qui l'environnaient et les Docteurs [1] commentant ses paroles ont dit qu'il s'agit là des bonnes lois des Gentils auxquelles les Israélites ne se sont point toujours conformés, tandis qu'ils en ont souvent adopté les mauvaises. On voit comment ces déclarations de Moïse et d'Ezéchiel viennent confirmer notre théorie de l'assimilation que le mosaïsme opère de tout ce qu'il y a de vraiment bon dans la Gentilité. C'est encore là un point qui justifie la résistance première de Samuel et ses avertissements au moment où les Hébreux formulent leur demande d'un monarque « pour les juger comme chez toutes les nations ».

La forme sous laquelle s'exprime la volonté populaire en cette circonstance nous explique donc également l'opposition du prophète. Ce roi-juge que le peuple veut établir sur lui, ce souverain qui réunit entre ses mains tous les pouvoirs, n'est pas le chef politique que Moïse prévoyait; si son empire en effet s'étend jusque sur la législation, même en limitant celle-ci aux lois civiles, il est inévitable qu'il empiétera tôt ou tard sur le domaine de la conscience et qu'en tout cas il portera atteinte à la dignité et aux intérêts des citoyens. Moïse ne fait aucune allusion aux fonctions judiciaires quand il parle du roi futur, tandis qu'Israël paraît précisément réclamer, pour le monarque qu'il désire, cette attribution-là sans règle et sans contrôle, ce qui aboutit à l'exercice du pouvoir législatif lui-même. Si tel n'était pas l'objet de la demande des Hébreux, Samuel n'aurait pas dessiné un portrait si sombre; on ne s'expliquerait pas qu'il ait représenté sous les traits d'un odieux tyran un simple roi soumis à la loi politique aussi bien qu'à la loi religieuse. Le texte biblique ne laisse d'ailleurs subsister aucun doute à cet égard: « Samuel vit avec déplaisir qu'ils disaient: Donne-nous un roi pour nous juger [2] ». Cette répétition est évidemment significative, mais la réponse de Dieu au prophète ne l'est pas moins: « Ce n'est pas toi qu'ils rejettent, dit le Seigneur, c'est moi qu'ils rejettent, afin que je ne règne plus sur eux [3] ». Dieu seul étant le législateur d'Israël, c'est une sorte de rival de Dieu que le peuple appelle de ses vœux imprudents.

Nous comprenons ainsi que Samuel proteste avec indignation

---

(1) Voir les commentaires de *Rashi* dans le passage cité.

(2) I Samuel, VIII, 6.

(3) Ibid. vers. 7.

contre cette abdication inconsidérée que les Juifs veulent faire de leurs plus nobles droits et qu'il leur dépeigne à dessein sous les couleurs les plus noires les conséquences de leur caprice.

V.

Idéal et réalité en politique.

Si, d'après l'idéal du judaïsme, Dieu est le seul véritable souverain d'Israël, on nous demandera peut-être comment il se fait que les rois juifs apparaissent dans l'histoire affranchis de toute contrainte. Ils parlent et agissent souvent comme s'ils étaient les maîtres absolus de leur peuple et ils se montrent peu soucieux de conformer leur conduite aux règles que la Loi prescrit. Pourquoi existe-t-il en outre si peu de traces du contrôle et même de la présence d'un corps suprême destiné à servir de contrepoids au pouvoir royal, tout au moins à aider le monarque dans l'exercice de l'autorité, s'il est vrai qu'à côté de lui la constitution israélite prévoyait cette haute magistrature dont nous avons parlé et qui avait le roi pour chef?

Nous ferons d'abord remarquer qu'il ne faut pas se méprendre sur la valeur des faits relatés dans la Bible. C'est un travers fort regrettable de la critique moderne que celui de vouloir juger la législation juive d'après les faits et gestes des rois, pontifes, généraux, voire même des plus humbles personnages, en négligeant la teneur des lois elles-mêmes ou en contestant l'authenticité de celles-ci, sous le prétexte qu'elles se trouvent démenties par les récits historiques avec lesquels elles s'entremêlent dans l'Ecriture. Le niveau moral chez aucun peuple n'est jamais dans son ensemble complètement à la hauteur tracée par la loi. La législation ne peut être d'ailleurs nulle part que la reproduction plus ou moins imparfaite de l'idéal philosophique d'une époque déterminée et celui-ci, bientôt remplacé à son tour par d'autres copies plus parfaites, tend à représenter l'idéal éternel dont la pleine compréhension ne se trouve que dans l'Intelligence absolue. Il n'est donc pas étonnant que la monarchie la plus belle en théorie soit, elle aussi, inférieure en pratique. On ne saurait non plus négliger sans injustice les faits qui, tout en paraissant violer ouvertement la loi, lui rendent cependant indirectement hommage. Peut-on imaginer une violation plus scandaleuse du droit des gens que la spoliation dont Naboth

fut victime? Et pourtant nous voyons l'hypocrisie royale pousser le souci des formes légales jusqu'à imaginer un procès avec faux témoignages, afin d'obtenir contre le possesseur de la vigne convoitée une condamnation régulière. Accuserons-nous l'écrivain sacré d'avoir transporté les notions morales de son époque dans celle dont il relatait les événements, dans le but de faire constater que les idées établies de son temps existaient déjà à ce moment-là? Cette supposition de la critique rationaliste est bien invraisemblable, car il eût été dans ce cas certainement bien plus facile de remanier l'histoire pour la faire concorder avec le nouvel idéal en éliminant dans l'antiquité tout ce qui semblait de nature à le contredire. Des auteurs capables de faire tenir à leurs personnages un langage constituant un véritable anachronisme n'auraient assurément pas résisté à la tentation de supprimer d'un trait de plume dans leurs récits historiques tous les scandales, tous les exemples d'impiété et de tyrannie. On ne se donne pas volontairement une maladie pour le plaisir de s'administrer ensuite le remède. Toutes les traces de violation de la loi mosaïque en général et tous les attentats contre le pur idéal monarchique en particulier que l'on peut relever chez les écrivains sacrés sont donc autant de preuves de la sincérité de ces derniers.

Mais, d'autre part, il n'est pas rare de voir dans la Bible les rois, les généraux, les juges agir comme si les lois libérales de Moïse n'existaient point, comme si la haute magistrature nationale n'était qu'un rêve de notre imagination. On n'aperçoit pas d'indice de délibérations des corps constitués; l'idée se trouve éclipsée sous la réalité brutale et le droit prend les allures de la force. L'explication du fait se trouve dans sa généralité même. Qu'il s'agisse en effet de l'âme et du corps, de la nature et du surnaturel, l'Ecriture a pour principe constant de présenter toutes choses au point de vue unilatéral. Est-ce à dire, comme on l'a prétendu, que dans tous les domaines elle est simplement matérialiste? En aucune façon; sans doute lorsqu'elle s'adresse à l'intelligence, à la mémoire ou au cœur, c'est toujours de l'intermédiaire des sens qu'elle se sert et ses notions de la nature et du surnaturel se fondent dans la conception supérieure de la *Schechina,* du divin dans le monde, se manifestant tantôt dans le cours normal des choses, tantôt d'une manière extraordinaire, soit que la matière s'élève à l'état spirituel, soit encore, ce qui revient au même, que l'esprit s'abaisse jusqu'à elle pour l'animer et la gouverner. Esprit et matière ne sont alors

que les deux aspects d'une seule et même chose, comme le proclame la théosophie et comme la science de nos jours l'entrevoit clairement.

Dans l'ordre politique et social la force et la loi, représentées la première par le guerrier, par le souverain, la seconde par le docteur ou le Sanhédrin, nous offrent un dualisme analogue. Si dans la Bible la force est plus apparente, c'est que le livre est écrit pour la foule portée, en Orient surtout, à voir les choses du côté sensible; la race juive notamment, dit-on aujourd'hui non sans raison, répugne à l'abstraction; mais de même qu'il existe entre l'esprit et la matière une sorte d'union hypostatique, de même aussi il y a, au point de vue juif, une identité fondamentale entre la loi qui incarne l'idéal et la force qui régulièrement doit la manifester, en sorte qu'en affirmant celle-ci l'Ecriture ne nie point celle-là. C'est là un fait qui a laissé des traces dans la terminologie de toutes les langues. « Le sens primitif du mot hébreu *haïl*, dit très bien M. Wogue, est celui de la force physique ou, si l'on veut, du mérite militaire et les progrès seuls de la civilisation l'ont étendu aux autres sortes de mérites. Cette extension s'observe dans toutes les langues, parce qu'elle tient à l'histoire même de l'humanité. Chez tous les peuples la supériorité matérielle fut appréciée la première... Chez nous, valeur et vaillance continuent à s'appliquer de préférence à une sorte de valeur de plus en plus dépréciée et le *brave homme* de nos jours ne ressemble guère à l'*homme brave* de nos aïeux [1] ».

Le contraire est également vrai d'ailleurs et il n'est pas rare que dans la Bible les phénomènes naturels revêtent la forme du surnaturel. Ne nous représente-t-elle pas habituellement Dieu agissant dans le cours ordinaire des choses? D'autre part, les termes spiritualistes nombreux, quoi qu'on en dise, dans les Ecritures, les mots empreints d'immatérialité, par lesquels elles désignent l'âme ou principe de vie, s'appliquent parfois aussi au corps et même au corps privé de l'âme. C'est pour la même raison que les hauts dignitaires d'Israël, qui réunissaient à la fois le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, apparaissent généralement sous ce dernier aspect exclusivement, mais il serait aussi absurde de prétendre que le premier était inconnu que de soutenir que le mot *néfesch*,

---

[1] Genèse, p. 402.

par exemple, ne désigne pas le principe immatériel dans l'homme, parce qu'il est parfois employé pour indiquer le corps.

En définitive, la loi et la force réunies dans un concept commun étaient encore identifiées dans les actes et dans les agents, non pas que la force constituât en général le droit, mais parce qu'on ne pouvait les concevoir séparément, chaque force devant être légale et chaque loi, forte et active. En Judée, comme en Grèce et comme à Rome, c'est le représentant de la loi qui était en même temps investi de la force pour la faire exécuter.

VI.

Conception juive de la vie sociale.

Il nous reste à examiner quelle idée les Juifs se faisaient de la vie sociale et de son but, car il est évident que cette question est étroitement liée à celle de la souveraineté politique.

« Dans les idées des anciens philosophes, dit M. Maury, les institutions de l'Etat devaient avoir moins pour but de régler et de défendre les intérêts que de conduire les citoyens à la vertu... Quand on admet qu'un gouvernement n'est qu'un règlement d'intérêts, il est naturel d'y appeler directement ou par voie représentative tous les intéressés, mais du moment que le gouvernement est regardé comme un moyen d'éducation, la forme absolue ou aristocratique doit prévaloir. Les bons seuls, comme disait Socrate peuvent avoir en main la direction des affaires. Platon soutient donc que c'est à un petit nombre d'hommes et dans quelques cas à un seul qu'on doit confier le gouvernement [1] ». Pour Aristote la souveraineté politique réside naturellement, et d'une manière supérieure à toute loi, dans la famille ou dans l'individu qui surpasse les autres par sa vertu. Cet homme-là ou cette famille a une sorte de caractère divin parmi les hommes. Voilà ce que l'Ecriture a voulu indiquer en honorant les juges, les grands et les saints du nom de dieux [2] et ce que les Rabbins de leur côté ont dit de tant de manières au sujet de la supériorité des hommes de science et de sainteté par rapport au vulgaire [3], ce qui leur a été si vivement reproché.

---

(1) Religions de la Grèce, tome III, p. 448.
(2) Exode XXII, 27; Psaume LXXX, 1, 6.
(3) Exode XIX, 6; Lévitique, XIX, 2, sqq.

C'est là le seul véritable droit divin, quoique les partisans du pouvoir absolu d'un seul aient vu dans ce fait une consécration de leur théorie. Bossuet a écrit que c'est des grands que l'Ecriture parle lorsqu'elle dit: « Vous êtes des dieux ». Dans un certain sens cela n'est pas tout à fait faux, puisque le pouvoir absolu lui-même, surtout s'il a pour lui le consentement général, représente le droit.

Quoi qu'il en soit, la vertu et l'intérêt apparaissent donc comme les deux suprêmes principes de gouvernement, le premier dans l'antiquité et le second dans les temps modernes. Quelle est l'opinion du judaïsme dans ce grave débat? Deux caractères saillants de son économie intime, telle qu'elle ressort des Ecritures, vont nous donner la solution de cette question. D'un côté, le judaïsme se distingue par la moralité des citoyens; c'est elle qu'il a constamment en vue et sous ce rapport on a raison de voir en lui une véritable théocratie. La perfection spirituelle, religieuse si l'on veut, est bien la raison d'être de ses institutions en même temps que le but final qu'il poursuit [1]. D'un autre côté, comme par une singulière contradiction, il n'y a rien en lui, rien du moins dans sa constitution politique qui aille au-delà de ce monde et vise autre chose que les intérêts matériels et même individuels: longévité et postérité nombreuse, richesse, puissance et renommée, telles sont les principales pour ne pas dire les uniques récompenses qu'il promet à la fidélité de ses adeptes. Si l'on se borne à interroger superficiellement ses doctrines, ce serait même là le but auquel tendraient tous les moyens qu'il met en œuvre, y compris cette perfection spirituelle qu'il prêche incessamment. Ce résultat tangible une fois obtenu, il ne semble pas que ses aspirations s'étendent plus loin. Est-ce vraiment là son dernier mot et cette subordination, disons même cet asservissement des éléments spirituels aux intérêts matériels, parfois les plus vulgaires, représentent ils bien le fond de sa pensée? La réponse à cette question peut être avec autant de raison affirmative ou négative selon le point de vue auquel on se place, selon que l'on considère Moïse uniquement comme législateur des Hébreux avec ses livres constituant le code national d'Israël, ou comme successeur des patriarches et révélateur de la loi individuelle avec la Tradition qui en est le principal organe.

---

[1] *Sota*, 49.

Cette réserve étant faite, on admettra bien que ce qui importe avant tout dans notre présente étude, c'est le premier de ces aspects. Il n'est pas douteux que sous ce rapport-là l'intérêt général ne soit le véritable but de la législation; la spiritualité n'est qu'un moyen. Est-ce à dire que les intérêts supérieurs de l'être humain se trouvent rabaissés au niveau des choses inférieures? Le bien serait-il sacrifié à l'utile et ce qui a une valeur éternelle s'effacerait-il devant ce qui n'est que passagèrement important? Et serait-ce Moïse, révélateur et prophète, qui prononcerait cette déchéance de tout ce que l'humanité regarde comme le plus précieux? A Dieu ne plaise! Que se cache-t-il donc sous cette flagrante contradiction, sous cet assujettissement des choses spirituelles aux choses temporelles si caractéristique dans le Pentateuque? Une vérité fort simple, mais capitale aussi. C'est que dans la société politique, le bien, la perfection morale ne doivent être formulés en loi que dans la mesure où ils contribuent au bien-être de la collectivité. Le but auquel la spiritualité doit s'y trouver préordonnée ne peut pas s'étendre plus loin que ce monde, précisément parce que la société politique, contrairement aux destinées de l'âme humaine, n'a pas d'autre existence que celle d'ici-bas. Ainsi l'Etat ne doit protéger la vertu par ses sanctions légales qu'autant que celles ci sont nécessaires à la conservation de la société. Cela n'empêche point d'ailleurs que ces règles de conservation générale n'aient, elles aussi, une fin supérieure, en ce sens qu'elles constituent toujours pour l'individu le moyen le plus efficace d'atteindre sa propre perfection.

Il n'est pas douteux d'autre part que la perfection individuelle ne réagisse à son tour sur l'état de la société en augmentant ses forces et ses moyens d'action, en sorte que, par une influence réciproque, société et individu se prêtent mutuellement une incessante coopération, empreinte toutefois dans chacun d'eux d'un caractère particulier; c'est par sa moralité que l'individu est utile à la société et c'est par le bien-être qu'elle lui offre que la société profite à l'individu. Il va de soi que nous parlons ici au point de vue général et que nous n'entendons pas nier que la société ne puisse influer sur la moralité de ses membres, ni que ceux-ci ne travaillent eux aussi au bien-être de la société. Les deux grands principes de gouvernement, la vertu et l'intérêt, jouent tour à tour le double rôle de moyen et de fin: la vertu, qui est une fin pour l'individu, apparaît comme un moyen en ce qui concerne la société, et l'intérêt,

qui est la fin de la société, est pour l'individu un moyen. Voilà comment les deux caractères du judaïsme en apparence inconciliables, la spiritualité la plus élevée et le matérialisme le plus choquant ne sont que les deux parties d'un même système, les deux faces sous lesquelles il faut envisager la vie sociale, l'intérêt étant, d'une part, la fin et la limite de l'action politique et la vertu devant être considérée, d'autre part, comme la règle de conduite et la fin de l'individu. L'intérêt par la vertu et la vertu par l'intérêt, telle est la formule téléologique de la vie sociale.

Il ne peut nous être interdit de rêver une synthèse plus haute encore et d'aspirer à l'unité. Et d'abord, en envisageant la vertu d'un certain côté, on ne saurait contester qu'elle n'est qu'un intérêt d'une plus noble nature sans doute, mais enfin un intérêt véritable et que l'intérêt lui-même, ne serait-ce que parce qu'il est la satisfaction d'un besoin légitime, n'est que l'accomplissement d'un devoir envers nous-mêmes, un perfectionnement de notre nature, c'est-à-dire une vertu encore, bien que d'un ordre inférieur. De plus, si nous sortons de la sphère de ces deux idées directrices pour nous placer à un point de vue plus élevé, nous comprenons que ces deux principes se fondent eux-mêmes en un troisième qui les embrasse l'un et l'autre ou qui, si l'on préfère, leur sert de fin dernière: nous parlons de l'ordre universel, au regard duquel la vertu même n'est qu'un moyen ou du moins le côté subjectif de la question.

Nous touchons ici aux plus sublimes doctrines de la théosophie juive qui nous signale dans l'empire du divin dans le monde, dans l'ordre universel, la fin ultime et véritable de l'œuvre humaine, en unissant sans cesse l'Idéal au Réel, le Logos au Cosmos, le Créateur à l'ensemble du créé, ou, selon la formule kabbalistique « le Saint, béni soit-il, à sa Schechina [1] ».

Cet ordre universel dont l'ordre de la cité n'est qu'une image et une réalisation partielle s'établit non seulement, comme ce dernier, par le moyen des institutions civiles et politiques, mais par l'œuvre humaine tout entière, morale, religieuse, liturgique, voire même ascétique, comme par la vie sociale, scientifique et artistique, par la foi aussi bien que par la raison, celle-ci nous conduisant jusqu'aux confins indéfiniment reculés des connaissances humaines.

---

[1] לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה

celle-là projetant notre action au-delà des dernières limites imaginables jusqu'au sein de l'inconnaissable.

On voit comment le judaïsme, par son organisation intime et par les doctrines dont il a fait pour son propre compte l'application, offre à l'humanité des indications précieuses sur les principes qui doivent régler les rapports de la religion et de l'Etat. Peut-être aussi estimera-t-on avec nous, après tout ce que nous avons exposé, que dans le conflit entre l'Eglise et la société civile qui agite actuellement les nations d'Occident, celles-ci, comme dans la crise de la dogmatique chrétienne, auraient tout intérêt à faire taire leurs préjugés et à rechercher, en remontant à la source même de leur civilisation et de leurs croyances, quelle solution fut jadis proposée par l'hébraïsme dans ces graves questions.

Chapitre Neuvième

LES PRÉCEPTES DE LA LOI NOACHIDE
OU UNIVERSELLE

I.

Les sept commandements.

§ 1.

Nous avons étudié dans son ensemble le contenu de la loi destinée, d'après le judaïsme, à la gentilité tout entière. Voyons maintenant ce que nous appellerons le noyau central des préceptes noachides que l'on a souvent pris à tort pour cette loi elle-même, alors qu'ils ne forment en réalité que les chefs principaux du statut de l'humanité, comme il résulte de tout ce qui précède.

La plus ancienne *Boraïta* (1) les énumère ainsi qu'il suit: « Nos Docteurs ont dit que sept commandements ont été imposés aux fils de Noé: le premier leur prescrit d'avoir des magistrats; les six autres leur défendent: 1° le sacrilège; 2° le polythéisme; 3° l'inceste; 4° l'homicide; 5° le vol; 6° l'usage d'un membre de l'animal en vie ».

Une autre *Boraïta* (2) modifie cette nomenclature en substituant aux deux premiers préceptes l'interdiction de la castration et du croisement des diverses races ou du greffage des arbres. On est surpris à première vue de constater que ce second texte, qui ne parle plus de la nécessité d'une magistrature, semble admettre la possibilité de l'existence d'une société humaine sans tribunaux

(1) *Sanhédrin*, 56b.
(2) Ibidem.

chargés d'administrer la justice. Mais il ne faut voir, nous le répétons, dans cette liste de commandements, qu'une méthode de classification et si l'on croit pouvoir omettre l'administration de la justice, c'est que celle-ci doit être considérée comme le côté purement instrumental de la loi noachide et comme une conséquence inévitable de l'existence même de cette loi.

Nous ferons grâce au lecteur des raisons par lesquelles les Rabbins (1) ont essayé de rattacher les sept préceptes au texte de la Genèse qui relate l'autorisation donnée par Dieu à Adam de manger de tous les fruits des arbres du paradis terrestre à l'exception de celui de la science du bien et du mal. Elles n'ont aucune valeur exégétique sérieuse et appartiennent à ce système tout conventionnel qui, aux yeux même des Docteurs, n'a pas de force vraiment probante, mais qui du moins, selon le goût de l'époque pour les subtilités ingénieuses, était destiné à faciliter l'enseignement des doctrines orales en ménageant dans la Bible des points de repère et des traits d'union entre l'Ecriture et la Tradition. Ce que l'on a plus de peine à comprendre, c'est que ces arguties discutables aient fait négliger des preuves beaucoup plus intéressantes que l'on pouvait puiser dans la Genèse elle-même, sinon pour toutes les lois noachides, du moins pour plusieurs d'entre elles.

La notion d'un Dieu unique, par exemple, impliquant son adoration exclusive et la soumission à sa volonté, résulte de la révélation même de Dieu et de ses commandements. L'histoire de la création de la femme et de l'institution du mariage faite en termes si solennels (2) contient un fondement assez solide à l'interdiction des unions défendues par le quatrième précepte noachide et les rabbins n'ont pas manqué d'ailleurs d'en déduire la prohibition de l'adultère et des vices contre nature (3). Le récit du châtiment de Caïn meurtrier d'Abel montre déjà suffisamment que l'homicide est un crime punissable et la loi qui le condamne est formulée ensuite de la manière la plus explicite dans l'alliance établie avec Noé (4). La défense du vol existe en germe dans la distinction faite par Dieu, maître souverain du paradis terrestre, entre ce qu'il met

(1) Ibidem.
(2) Genèse, II, 22, 23. 24.
(3) *Sanhédrin*, 57b.
(4) Genèse, IX, 5.

à la disposition d'Adam et ce qu'il lui interdit [1]. Quant au commandement relatif à l'usage de l'animal en vie, on le lit en toutes lettres dans la loi donnée à Noé après le déluge et que les Docteurs ont également interprétée en ce sens [2]. Ainsi tout le contenu de la loi noachide peut se déduire très facilement, soit de l'histoire d'Adam et d'Eve, soit de l'alliance conclue avec Noé et sa descendance, sans qu'il soit nullement nécessaire de recourir à des jeux de mots exégétiques pour la rattacher aux doctrines bibliques.

§ 2.

Puisque nous venons de mentionner l'alliance faite avec Noé, il ne sera pas inutile de dire ici quelques mots des préceptes qu'elle renferme et de ses rapports avec la loi appelée plus tard noachide.

Nous y trouvons d'abord le devoir de la procréation [3] omis dans la liste des sept commandements, peut-être parce que ceux-ci sont purement négatifs et que les préceptes positifs, comme nous l'avons dit, n'ont pas été mis en ligne de compte. Il est possible aussi que l'ordre divin à ce sujet ait été interprété comme une simple bénédiction, selon l'opinion de certains commentateurs à laquelle nous avons déjà fait allusion; il en affecte au surplus la forme, soit parce que celle-ci s'accorde avec la nature même des choses, soit parce que dans le judaïsme les idées de vertu et de prospérité d'une part et celles de culpabilité et de malheur d'autre part s'expriment communément par les mêmes mots. Mais le caractère tout prohibitif des commandements noachides suffit, nous le répétons, pour expliquer l'omission dont il s'agit. Si le précepte cependant tout positif de l'institution des magistrats a été indiqué, c'est précisément parce qu'il est nécessaire d'organiser le pouvoir chargé de punir les transgressions.

Outre le devoir de la procréation, nous remarquons encore dans ce chapitre de la Genèse la loi relative à l'alimentation et qui permet à la nouvelle humanité l'usage de tout animal quel qu'il soit, contrairement aux instructions primitivement données à Adam [4]. La différence paraît intentionnellement soulignée par l'expression

---

(1) Ibid. II, 16, 17.
(2) Ibid. IX, 4; *Sanhédrin*, 57a.
(3) Genèse IX, 1.
(4) Ibid, 3.

biblique elle-même, car après avoir dit: « Tout ce qui se meut et qui a vie vous servira de nourriture », le texte ajoute en effet: « Je vous donne tout cela comme l'herbe verte », c'est-à-dire évidemment de la même manière que les végétaux ont été jadis exclusivement permis à Adam. Les termes si généraux et la forme solennelle de ce passage font songer à la célèbre vision de Pierre dans laquelle une grande nappe contenant tous les quadrupèdes, les reptiles et les oiseaux fut présentée à l'apôtre, tandis qu'une voix lui disait: « Lève-toi, Pierre, tue et mange... Ce que Dieu a déclaré pur, ne le regarde pas comme souillé (1) ». On sait que les premiers chrétiens ont prétendu s'autoriser du songe de Pierre pour abolir la distinction que la loi de Moïse avait établie entre les animaux purs et les animaux impurs. Nous ferons observer, quant à nous, que le judaïsme n'a pas attendu ce moment pour faire cesser toute interdiction de ce genre en ce qui concerne l'humanité; il n'en a même jamais prononcé aucune. La liberté laissée sur ce point aux Noachides est aussi complète que les restrictions formulées à l'égard d'Israël sont explicites et cette coexistence de deux lois différentes démontre qu'il serait aussi absurde de vouloir assujétir tous les hommes à des distinctions de cette nature que de prétendre réaliser un progrès en abolissant les lois diététiques même pour les Israélites. Dans sa conception du statut religieux de l'humanité, le judaïsme en effet a toujours professé, au sujet des aliments permis, une liberté spirituelle aussi entière que celle dont l'apôtre Pierre eut beaucoup plus tard la vision symbolique et s'il maintient, pour le compte d'Israël exclusivement, une réglementation rigoureuse sur les animaux purs et impurs, ce doit être pour des motifs d'un ordre spécial. La seule obligation imposée au Gentil, à savoir la mort de l'animal dont il veut faire usage (2), suffit pour sanctionner légalement ces libertés dont il jouit pour tout le reste.

Le verset de ce même passage de la Genèse, d'après lequel Dieu demandera compte à l'homme de la vie de l'homme (3), est susceptible d'une interprétation si générale que le Talmud a pu avec raison y voir la condamnation du suicide (4). Si Dieu, selon

---

(1) Actes, x, 13, 15.
(2) Genèse, ix, 4.
(3) Genèse, ix, 5.
(4) *Sanhédrin*, 57b.

l'expression biblique, doit demander compte « du sang de nos âmes », c'est-à-dire de tout attentat contre la vie humaine, il est clair qu'il réprouve le suicide lui-même. S'il ne s'agissait ici que de l'homicide proprement dit, auquel le suicide peut au surplus être assimilé, on ne voit pas pourquoi la condamnation se trouverait de nouveau formulée en termes généraux à la fin du même verset: « Et je redemanderai l'âme de l'homme à l'homme, à l'homme qui est son frère (1) » Comment douter d'ailleurs que le suicide soit réprouvé, quand nous voyons que le criminel qui a encouru la peine capitale et qui par conséquent n'est que la cause indirecte de sa mort, est déclaré responsable de la perte de sa propre vie et appelé à en rendre compte devant Dieu, comme le prouve l'imposition des mains à laquelle il était assujéti avant d'être conduit au supplice.

Ce qui est certainement digne d'attention, c'est la phrase qui termine ce précieux document de l'antique loi noachide: « Si quelqu'un verse le sang de l'homme, par l'homme son sang sera versé, car Dieu a fait l'homme à son image (2) ». Ne faut-il voir dans ces derniers mots qu'une sorte de justification du châtiment capital réservé à l'homicide qui, par son crime, aurait offensé l'image de Dieu? Ne sont-ils pas plutôt la consécration du droit dont l'homme jouit de se substituer à Dieu pour exercer une juridiction sur ses semblables, grâce à cette ressemblance avec la Divinité qui lui donne l'intuition de la vérité morale, la connaissance du bien et du vrai? Si l'on rapproche ce verset de tant d'autres dans lesquels la justice est qualifiée de chose divine et qui nous montrent Dieu siégeant au milieu de ceux qui l'administrent (3) et même en eux, selon la traduction littérale, si l'on ajoute que le condamné à mort est considéré comme consacré à la Divinité (4), on pourrait même dire comme une victime, à telles enseignes que l'on a vu dans l'exécution un sacrifice humain, si enfin on réfléchit aux rapports qui relient tous ces faits et à leur commune physionomie, on n'hésitera pas à reconnaître que la seconde interprétation est bien vraisemblable. Et que l'on ne nous accuse pas de transporter

(1) Il convient de noter que cette proposition est précédée du Vav conjonctif, ce qui achève de démontrer qu'il s'agit au commencement du verset d'un autre sujet.

(2) Ibid. vers. 6.

(3) Ps. LXXXII.

(4) Lévitique, XXVII, 28, 29; Nombres, XVIII, 14.

dans l'antiquité hébraïque des idées toutes modernes, car les théologies orientales, celle de l'Egypte comme celle de l'Inde, et Platon lui-même, qui a certainement puisé à des sources antérieures, connaissent la théorie de l'homme fait à la ressemblance de Dieu.

Telles sont les relations existant entre les termes de l'alliance conclue avec Noé et sa descendance et la teneur de la loi dite noachide dont nous allons étudier en particulier les divers commandements.

II.

Interdiction du polythéisme.

§ 1.

Monothéisme noachide et monothéisme israélite.

Le second précepte noachide proscrit le polythéisme et oblige le Gentil aussi bien que l'Israélite à ne reconnaître qu'un seul Dieu.

Hâtons-nous d'ajouter toutefois que la religion noachide est infiniment plus large à cet égard que le judaïsme proprement dit. Tandis que l'unité la plus exclusive est rigoureusement imposée à Israël, sans aucune association possible d'autres êtres divins, du moins dans l'adoration, le Gentil au contraire, quelle que soit la cause de ce phénomène singulier et pourvu qu'il ne reconnaisse et n'adore qu'un seul Dieu suprême, n'est point censé commettre de péché si, dans son culte, il associe au vrai Dieu d'autres divinités. Est-ce là une exception doctrinale résultant de la situation spéciale du Gentil ou plutôt une condescendance qu'exigeaient les habitudes et les préjugés de la gentilité? On ne sait; toujours est-il que le fait est certain et qu'il dépasse incomparablement tout ce que le christianisme a imaginé de plus tolérant pour attirer les païens dans son sein. « L'association n'a pas été interdite aux enfants de Noé », tel est le grand principe que nous avons plusieurs fois rappelé et à la lumière duquel s'expliquent nombre de passages des Ecritures et une foule de circonstances historiques [1].

Ce principe, dont nous avons déjà pu apprécier la haute valeur dans plus d'une question importante, n'est sûrement dû à aucune

---

[1] V. R. Nissim, *Aboda Zara* ch. I, *sub fine;* R. Jeroham, Natib, XVII; Tosafot sur *Berachot,* ch. I; Isserles, *Orah haïm,* 156; Olat tamid, ibid.

influence païenne et il n'implique pas davantage au regard de l'hébraïsme une idée de dégradation religieuse des Gentils. Il semble destiné à donner satisfaction, dans les limites possibles, à cette tendance que l'on a cru reconnaître chez les races non sémitiques, et particulièrement chez les Aryens, à professer le polythéisme plutôt que le monothéisme ou du moins un monothéisme mitigé. Mais ce qui prouve bien que l'hébraïsme n'est pas plus indifférent pour la pureté de la foi religieuse des Gentils que pour celle d'Israël, c'est qu'à part cette concession, capitale il est vrai, la plus complète égalité règne entre les Israélites et les non-juifs relativement au culte et à la profession du monothéisme. Les actes que les tribunaux israélites punissent de mort sont également interdits au Noachide; ceux qui n'entraînent pas pour l'Israélite le châtiment capital ne sont point objet de prescription pour le Gentil. Tel est le principe talmudique (1). Maïmonide va plus loin encore (2); il existe, d'après lui, des actes qui, tout en n'entraînant pas la peine de mort pour le Gentil, lui sont nonobstant rigoureusement interdits, comme par exemple l'érection de statues, la plantation de bosquets sacrés et il ajoute même à ces prohibitions la défense de faire des images.

Si nous ne nous abusons point, ces dernières interdictions ne nous paraissent concerner que les Gentils qui habitent la Palestine, quoique à vrai dire, comme nous l'avons déjà fait remarquer, elles semblent, même dans ce cas, contredites par une foule d'indices qui porteraient plutôt à croire que la profession du polythéisme et son culte étaient tolérés pour les Gentils résidant en Palestine. Il était donc impossible de pousser plus loin, en même temps que l'esprit de tolérance, le zèle pour la pureté du culte noachide, ni de mieux montrer que dans l'étranger, l'idolâtre, qui était souvent même un ennemi national, l'hébraïsme reconnaissait l'homme, enfant de Dieu, et le jugeait comme tel digne de la plus grande sollicitude.

Ces nobles dispositions vont jusqu'à transformer les prescriptions en apparence les plus sévères de la Bible en mesures suggérées par une délicate attention. Moïse avait dit : « Vous détruirez tous les lieux où les nations que vous allez chasser servent leurs dieux, sur les hautes montagnes, sur les collines et sous tout arbre verdoyant. Vous démolirez leurs autels, vous briserez leurs statues, vous livrerez aux flammes leurs idoles, vous abattrez les images

---

(1) *Sanhédrin*, 57b.

(2) Melachim, IX, 2.

taillées de leurs dieux et vous ferez disparaître leurs noms de ces lieux-là (1) ». Est-ce là l'indice d'un zèle ardent et d'une aversion implacable contre les religions étrangères? On le croirait sans la tradition rabbinique. Mais celle-ci fait preuve au contraire d'une magnanimité admirable. Elle nous dit à propos de l'homme qui fait tomber son semblable dans l'erreur: « Si pour des arbres qui ne boivent, ne mangent ni ne sentent, la Loi a dit: détruis, brûle, extermine, parce qu'ils ont servi à l'homme de pierre d'achoppement à plus forte raison cela s'applique-t-il à celui qui détourne son semblable des sentiers de la vie pour le fourvoyer dans les chemins de la mort (2) ». Ainsi le véritable but des prescriptions mosaïques, c'est, d'après les Rabbins, de sauvegarder la dignité humaine. Ce n'est pas tout; une objection soulevée par le Talmud nous fait comprendre comment les Docteurs entendent l'application de ces ordonnances. « Doivent-elles donc s'exécuter, se demandent-ils, à l'égard de l'animal dont on aurait fait un objet d'adoration? Non, car le Miséricordieux a respecté la vie des animaux en prescrivant qu'ils ne soient mis à mort, s'ils sont cause de quelque malheur, qu'après une déposition de témoins et une condamnation régulière de vingt-trois juges (3) ».

Sans doute cette idée de jugement solennel dans une semblable circonstance a quelque chose qui fait sourire, mais il n'en est pas moins vrai qu'il faut admirer cette pensée que Dieu exerce la miséricorde envers toutes ses créatures et que par conséquent nous devons professer le plus grand respect pour la vie.

C'est ainsi que, tout en défendant la pureté du monothéisme pour les Gentils noachides comme pour les Israélites, les Rabbins se sont efforcés de maintenir cette universelle charité qui, contrairement à une opinion trop répandue, fait le fond du judaïsme.

§ 2.

De l'obligation du martyre pour les Gentils.

Le Talmud s'est tout naturellement demandé si la profession du monothéisme entraîne pour les non juifs l'obligation de subir le martyre plutôt que d'enfreindre leurs devoirs religieux.

---

(1) Deutéronome, XII, 3.

(2) *Sanhédrin*, 55a.

(3) Ibidem et Raschi *in loco*.

Pour l'Israélite de naissance, la question ne se pose même pas et l'histoire est là pour attester avec quel incomparable héroïsme Israël a toujours compris ce devoir. Mais les Docteurs ont élevé un doute à propos du noachide et leurs controverses à ce sujet prouvent à elles seules le soin qu'ils mettaient à étudier tout ce qui concerne la religion universelle et la généreuse tolérance qu'ils professaient à l'égard des gentils attirés par les doctrines du judaïsme. Ces recherches justifient en outre les Pharisiens de ce reproche que leur fait quelque part l'Evangile de vouloir imposer aux païens convertis un joug plus pesant que celui dont ils se chargeaient eux-mêmes ([1]).

Quoi qu'il en soit, voici le passage talmudique dont il s'agit: « On demanda à R. Ammé: Le noachide est-il, oui ou non, obligé de sanctifier le nom de Dieu (par le martyre)? Abayé répondit: Que dit la *Baraïta?* Sept commandements ont été prescrits aux enfants de Noé. Or il y en aurait huit, si la sanctification du nom de Dieu devait être considérée pour eux comme un précepte. Raba répliqua: Sous les sept commandements, il faut comprendre également toutes les particularités qui en dépendent. Qu'a-t-on conclu de tout cela? Rab Adda, fils d'Ahaba, dit au nom de l'école de Rab: Il est écrit ([2]): « Voici toutefois une chose que je prie l'Eternel de pardonner à ton serviteur. Quand mon maître pénètre dans le temple de Rimmon pour l'adorer et qu'il s'appuie sur mon bras, je me prosterne aussi dans le temple de Rimmon: que l'Eternel daigne pardonner à ton serviteur, lorsque je me prosternerai dans le temple de Rimmon! Elisée lui répondit: Va en paix ». Par conséquent, si le noachide (comme Naaman) était tenu de sanctifier le nom de Dieu, Elisée aurait dû lui enseigner la distinction entre l'acte public d'adoration qui est défendu et l'adoration secrète qui est permise quand la vie est en danger ([3]) ».

L'indulgence dont les Rabbins font preuve, d'après ce texte précieux, à l'égard du noachide relativement au devoir de la sanctification du nom de Dieu, autrement dit du martyre, ne se rattache-t-elle pas à cette liberté que la tradition laisse au non-juif d'associer dans son adoration les dieux inférieurs subordonnés au

---

([1]) Matthieu, XXIII, 4.
([2]) Rois, v. 18, 19.
([3]) *Sanhédrin*, 74b.

Dieu suprême [1]? Il est au moins permis de le supposer tellement le rapport paraît évident. En tout cas, ce qui est intéressant, c'est la doctrine qui a été tirée de ce passage du Talmud. Sur ce point comme sur tant d'autres, les avis se sont partagés. Selon Raschi, le problème n'a pas été résolu. D'après les *Tosafot* au contraire, la question a été tranchée dans le sens de la dispense accordée au gentil et c'est aussi ce qui résulte du système de Raschi lui-même, car puisqu'il prétend que le doute subsiste, il est clair que cette incertitude ne peut donner lieu à aucune obligation de conscience. Maïmonide, R. Jona et R. Nissim se rangent à l'avis des *Tosafot*. Toutefois ce dernier prétend que Raschi a vu dans le Talmud l'obligation du martyre pour les Gentils comme pour les Israélites et Nachmanide, en traitant cette même question, déclare expressément que, lorsqu'il s'agit d'un acte d'adoration publique, les noachides sont tenus, eux aussi, de sanctifier le nom de Dieu [2].

III.

La prière et les sacrifices.

§. 1.

A la question du monothéisme se rattache naturellement celle du genre de culte que l'on doit rendre à Dieu et notamment de la prière et des sacrifices. Nous voyons là une nouvelle preuve, s'il en était encore besoin, que les Docteurs, en parlant des sept commandements noachides, ont simplement voulu indiquer sept

---

(1) Pour éviter toute confusion dans l'esprit du lecteur, nous croyons devoir faire remarquer que lorsque l'auteur parle d'adoration de dieux inférieurs, il prend le mot *adoration* dans le sens de vénération, hommage qu'il a souvent dans la Bible. Il résulte de son exposition de la doctrine hébraïque relativement au culte noachide qu'elle présente une certaine analogie avec celle des théologiens romains. On sait en effet que ceux-ci distinguent entre le culte de *latrie* qui n'est dû qu'à Dieu seul et celui de *dulie* qui est rendu aux anges et aux saints. Ce dernier culte, permis aux gentils dans la mesure où il n'altère pas la profession du pur monothéisme, est rigoureusement interdit à Israël. De fait Moïse lui-même n'a été l'objet d'aucun culte chez les Juifs et le lieu de sa sépulture a même été tenu secret, afin que les foules ne fussent point tentées d'associer en quelque manière le plus grand des Prophètes à l'adoration du vrai Dieu (Note des Editeurs).

(2) *Sanhédrin* 74; Nachmanide, *Sepher Milhamot ascem;* Maïmonide, Melachim x, 2.

classes principales de préceptes ou idées générales comprenant chacune un nombre plus ou moins grand de détails tous également obligatoires.

A toute époque de son histoire l'humanité a prié. La prière a donc dû être avant Moïse, comme depuis l'avènement du législateur hébreu, un devoir religieux tantôt soumis à des règles déterminées, tantôt abandonné à l'inspiration de chacun. Il est certain cependant qu'il y a des moments de la journée où la nature semble plus particulièrement inviter l'homme à adresser son culte au Créateur. D'autre part, comme il est probable que chez tous les peuples, au moins en certaines occasions, la prière était faite en commun, on ne pouvait guère se passer alors de rites établis à l'avance et de formules généralement adoptées. Il est inadmissible aussi que l'on n'ait pas prié en famille et que, dans ce culte domestique, chacun ait prié à sa guise sans suivre aucune règle. On a dû tôt ou tard se conformer aux usages fixés pour la prière en commun. Nous trouvons d'ailleurs dans l'Ecriture des noms sous lesquels on invoquait la Divinité et qui évidemment devaient exprimer les croyances populaires. C'est ainsi que nous lisons à propos du séjour d'Abraham à Beer-Schéba: « Et là il invoqua le nom du Seigneur, Dieu de l'éternité (*El olam*) (1) ».

Les formes du culte étaient donc beaucoup moins abandonnées à la fantaisie individuelle qu'on ne serait tenté de le croire. Si certains actes, certains gestes étaient prescrits, comme par exemple celui qui accompagne le serment d'Eliézer (2) ou comme l'ablution à laquelle Job fait allusion (3), il est fort probable qu'il existait également des formules obligatoires pour la prière. En cela les Sémites n'étaient point différents des Aryens des Védas qui, dès la plus haute antiquité, chantaient des hymnes en l'honneur de leurs dieux.

Nous n'avons pas à revenir sur ce que nous avons dit précédemment des sacrifices des Gentils et de la loi qui prescrivait aux Israélites de recevoir leurs offrandes et déterminait la forme sous laquelle elles devaient être présentées à l'autel de Jérusalem. Il y a cependant une particularité fort curieuse et déjà signalée qui mérite d'attirer de nouveau notre attention. C'est que tandis que

(1) Genèse, XXI, 33.
(2) Ibid. XXIV, 2.
(3) Job, IX, 30.

l'apostat israélite n'était point admis à offrir des sacrifices à Jérusalem, ceux des Gentils étaient toujours reçus et de plus il était prescrit de ne faire pour les noachides aucune distinction entre les fidèles et les hérétiques. Cette disposition singulière et assez énigmatique se trouve contenue dans une *Baraïta* qui s'exprime ainsi: « Il est écrit, (*Lévitique*, 1, 2,) à propos du sacrifice israélite: « Entre vous » (1) et non pas « entre vous tous »; c'est que ces mots « entre vous » excluent l'apostat et cela signifie: Je distingue entre vous, tandis que je ne fais aucune distinction entre les Gentils ». Quel est le sens de cette *Baraïta?* Raschi se charge de nous l'apprendre: « Je distingue entre vous, dit-il, pour exclure l'apostat, mais je ne distingue point entre les Gentils, car les hérétiques eux-mêmes sont admis ».

Evidemment il s'agit ici d'hérétiques gentils. Il existe donc, d'après l'hébraïsme, des hérétiques parmi les Gentils ou noachides et des infidèles à côté des croyants. Mais qu'est-ce qu'un hérétique noachide? On serait tenté de croire qu'il s'agit du gentil qui n'observe pas la loi noachide et qui, comme nous l'avons déjà dit, était cependant admis à offrir des sacrifices à Jérusalem. Si tel est le sens, à la rigueur acceptable, de ce texte de la *Baraïta*, il ne nous apprend rien de nouveau. Ce qui rend toutefois cette interprétation douteuse, c'est le mot *min* employé pour désigner cet hérétique noachide. On peut d'autant moins songer à prendre ce terme comme synonyme de *goï* ou simple païen qu'il se trouve mis en parallèle avec celui de *moumar* par lequel on indique l'Israélite apostat et qui aurait parfaitement pu être appliqué, à la place du mot *min*, au noachide renégat. Nous n'ignorons pas qu'un passage talmudique (2) où il est question du livre de la Loi, écrit soit par un *goï*, soit par un *min*, semble confondre les deux appellations, mais il n'est nullement certain que ce texte vise spécialement l'infidèle noachide, plutôt qu'un païen quelconque, un prêtre par exemple, consacré plus complètement au culte polythéiste. Nous croyons, quant à nous, que la *Baraïta* qui nous occupe en ce moment date d'une époque où le monde comptait déjà de nombreux chrétiens ordinairement désignés sous le nom de *minim;* ce serait donc aux chrétiens, soit juifs de naissance, soit païens d'origine que ce texte accorderait la faveur de pouvoir célébrer des sacrifices au nom du vrai Dieu selon le rite noachide.

---

(1) Houllin 5a; 13b.

(2) *Ghittin*, 45b.

Cette explication soulève, il est vrai, une objection sérieuse. Le Juif de naissance devenu chrétien serait considéré dans ce système comme un simple noachide. Or c'est là précisément ce qui est en contradiction formelle avec les principes les plus incontestés du judaïsme, d'après lesquels l'Israélite ne peut jamais perdre son caractère particulier, ni devenir un simple noachide, tandis que ce dernier au contraire a le pouvoir d'acquérir la qualité de véritable israélite. On pourrait sans doute limiter la signification du mot au chrétien d'origine païenne, mais alors la difficulté ne fait que changer de nature, car quel besoin ce chrétien-là aurait-il d'une autorisation spéciale, puisqu'il n'est israélite à aucun titre? L'objection, à notre avis, n'est pourtant pas décisive. Il est certain que le chrétien qu'on a en vue n'est pas israélite au sens du judaïsme traditionnel, mais par le seul fait d'être chrétien, il se croit cependant israélite et même seul véritable israélite. Cela n'est guère douteux, si l'on songe à l'état de transition et d'imprécision que présentait alors la foi chrétienne. La *Baraïta* nous enseignerait donc justement qu'il ne faut nullement le regarder comme un prosélyte de justice, c'est-à-dire comme un israélite d'adoption à qui il est interdit de sacrifier en dehors de Jérusalem et autrement que selon le rite mosaïque, et qu'en outre, le fait d'appartenir à une secte d'Israélites apostats, comme l'était aux yeux des Juifs l'Eglise chrétienne, ne devait point constituer pour lui un obstacle à l'exercice des droits que lui reconnaissait le judaïsme, puisqu'il était païen de naissance et n'avait jamais été régulièrement converti.

Les conditions imposées étaient dans ce cas plus rigoureuses que lorsque le Gentil sacrifiait pour son propre compte et sur son propre autel; l'animal en effet devait être exempt de tous les défauts qui le rendaient impropre au sacrifice israélite, tandis que lorsque le noachide immolait directement la victime selon son rite particulier, la seule cause d'empêchement, d'après la doctrine juive, était le *mehussar eber*, c'est-à-dire la privation d'un membre. On lit dans le Talmud: « Pour les Gentils il n'y a pas d'autre défaut reconnu pour la victime que la privation d'un membre. R. Eléazar disait: D'où apprenons-nous que l'absence d'un membre rend l'animal impropre au sacrifice chez les Noachides? De ce verset: « De tout animal vivant, de toute chair (1) ». La Loi veut dire: tout animal dont les membres sont sains ». Et Raschi dit de son

(1) Genèse, VI, 19.

côté: « Les Gentils, dans leurs sacrifices aux idoles, suivent la coutume qu'observaient leurs pères dans leurs sacrifices au vrai Dieu [1] ». Ces paroles sont précieuses, parce qu'elles constituent un jugement d'une haute impartialité à l'égard du culte polythéiste qui se trouve considéré comme une image de l'ancien et aussi parce qu'elles nous offrent une source d'informations sur les traces que le polythéisme conservait du culte noachide primitif.

Ce n'est pas à dire que le paganisme postérieur ait gardé intacte au moins la forme du culte antique et que la tradition israélite n'ait rien à nous apprendre, sur ce chapitre, des qualités requises pour les victimes dans les sacrifices noachides. Une des conditions les plus remarquables était la distinction qui devait être faite entre les animaux purs et les animaux impurs, car les Gentils, qui pouvaient se nourrir librement de la chair de n'importe quel animal, sans avoir à observer aucune loi alimentaire, en vertu de cette parole de la Genèse IX, 3: « Tout ce qui se meut et qui a vie vous servira de nourriture », devaient au contraire choisir les victimes de leurs sacrifices parmi les animaux purs. Ainsi les dispositions qui réglementaient leur culte étaient précisément celles qui réglaient la nourriture des Israélites, ces prêtres de l'humanité. On aurait tort de voir là une législation imaginée postérieurement pour donner aux distinctions mosaïques le cachet d'une haute antiquité. Une pareille intention n'apparaît nulle part dans le Pentateuque. En outre, la critique qui soutiendrait une telle affirmation commettrait un choquant anachronisme en transportant à une époque et dans un milieu qui n'en sont point susceptibles, des idées qui ne s'expliquent que chez les esprits orthodoxes de notre temps. Autant ceux-ci en effet aspirent naturellement à retrouver à toute époque dans leur religion la tendance universaliste, autant la mentalité de l'ancien Juif devait être étrangère, antipathique même à ces sortes d'assimilations qui plaçaient au même rang les Israélites et les Gentils.

Si l'écrivain sacré avait obéi aux préoccupations que l'on suppose n'aurait-il pas d'ailleurs cherché à faire concorder de point en point la loi mosaïque avec celle qui l'a précédée, au lieu de laisser subsister, au milieu des frappantes analogies qu'elles présentent, des différences non moins sensibles? Il y a là une preuve manifeste que ce n'est pas un esprit systématique qui a présidé

---

[1] *Aboda Zara*, 5b.

à de tels arrangements. En ce qui concerne par exemple cette question du choix des victimes, tous les animaux purs, qui pouvaient figurer sur la table israélite et que les Gentils étaient admis à immoler sur leurs autels, n'étaient point reçus, tant s'en faut, pour les sacrifices mosaïques, seules certaines espèces privilégiées pouvaient être choisies comme victimes chez les Juifs. On ne saurait donc, encore une fois, concilier ces diverses dispositions avec l'hypothèse d'un système préétabli.

§ 2.

Nous avons dit que les avis sont partagés sur la question de savoir s'il faut voir dans le sacrifice noachide un holocauste, un sacrifice d'actions de grâces ou une offrande expiatoire. Cette question se rattache apparemment à celle qui est débattue dans le *Bereschit Rabba* (1) et dans le Talmud (2) à propos de l'histoire de Caïn et d'Abel. On se demande quelle fut avant Moïse la forme du sacrifice noachide. L'opinion de ceux qui prétendent que les holocaustes seuls étaient connus des anciens se trouve confirmée par certains historiens et l'on sait que, d'après Hésiode, ce fut Prométhée qui obtint de Jupiter la faculté de ne consumer qu'une partie seulement de la victime pour éviter une dépense excessive. Cette doctrine représentée dans le Talmud par R. Akiba contre R. José le Galiléen, qui, au contraire permettait au gentil d'offrir à Jérusalem tous les sacrifices pouvant former l'objet d'un vœu ou une oblation, a prévalu par la suite, au moins chez Maïmonide (3).

Il est très remarquable que, tandis que toute espèce de sacrifice était rigoureusement interdite à l'Israélite en dehors de Jérusalem et de son temple, le noachide, tout en ayant la faculté de sacrifier à Jérusalem, pouvait également, comme nous l'avons déjà établi, offrir ses sacrifices en quelque lieu que ce fût (4). Ainsi le judaïsme, plus de mille ans avant l'avènement du christianisme, avait déjà réalisé, pour le compte de la gentilité, cet idéal d'universalisme religieux dont on voulut voir, bien à tort, le premier fondement dans le discours de Jésus à la Samaritaine (5). Seulement le catholi-

(1) XXII, § 9.
(2) *Zebahim*, 116a.
(3) *Maasê accorbanot*, III, 3.
(4) *Zebahim*, 115b.
(5) Jean, IV, 21-24.

cisme des Pharisiens, très différent en cela de celui de Jésus, ne sacrifie pas l'idée de patrie à celle d'humanité, d'autant moins que cette patrie juive qu'ils aimaient était à leurs yeux la métropole religieuse de l'humanité. Jérusalem et son temple étaient ouverts à tous les peuples aussi bien qu'aux Israélites, mais aucun lieu particulier, pas même cette Jérusalem si vénérée, n'était imposé aux Gentils pour la célébration de leur culte. Voici, sur cette question, un texte décisif de la *Baraïta:* « Il est prescrit aux enfants d'Israël de ne point offrir de sacrifices en dehors du temple de Jérusalem, mais aux Gentils il n'a rien été commandé de semblable. C'est pourquoi tout gentil peut élever un autel pour son propre usage et y sacrifier les victimes de son choix ». Et le Talmud, à propos de l'état religieux des Hébreux avant la loi mosaïque, ajoute: La situation des non-juifs aujourd'hui encore est la même, c'est-à-dire qu'ils peuvent faire tout ce qui était permis aux Israélites avant l'érection du tabernacle, alors qu'ils sacrifiaient partout où ils voulaient (1) ». « En effet, dit Raschi, les autels privés (*bamot*) ne leur ont point été interdits ».

Nous ferons observer en passant que si la position des Gentils est la même que celle d'Israël avant la construction du tabernacle, ce sont les premiers-nés qui devaient être chez eux, comme chez les anciens Hébreux, investis des fonctions sacerdotales.

Cette catholicité du culte noachide, le croirait-on? date de la Bible. Le passage célèbre de Malachie suffit pour nous en instruire. Les faits antérieurs ou postérieurs à Moïse que relatent les Ecritures en témoigneraient déjà au besoin. Mais la proclamation du principe, dans la forme qu'elle revêt chez le dernier des prophètes, a quelque chose de frappant. Malachie qui, par la perpétuelle sanction de la loi mosaïque établit définitivement le particularisme juif, consacre en même temps l'universalisme d'Israël en sanctionnant en termes admirables la légitimité du culte noachide: « Car, dit-il, depuis l'Orient jusqu'à l'Occident, mon nom est grand parmi les Gentils; en tout lieu on brûle de l'encens en l'honneur de mon nom et l'on présente des offrandes pures, car mon nom est grand parmi les nations, dit l'Eternel Zebaot (2) ».

En ce qui concerne la célébration du culte universel ou noachide, il est important d'observer que le judaïsme se croyait en

---

(1) *Zebahim*, 115b.

(2) Samuel, VI, 7 sqq.

possession des règles qui devaient être suivies. Bien qu'il fût défendu à l'Israélite de participer au sacrifice du noachide, à cause de la diversité des législations rituelles auxquelles ils étaient respectivement soumis, le Talmud autorise néanmoins expressément l'Israélite à diriger le non-juif dans la célébration de son culte et à lui enseigner les lois particulières du sacrifice noachide. Nous avons cité dans un précédent chapitre l'exemple, rapporté par le Talmud, de la mère de Sapor, roi de Perse, qui envoya à Raba une victime pour qu'il l'immolât en son nom au vrai Dieu et nous avons vu comment le docteur délégua deux autres rabbins, Rab Saphra et Rab Ahu, fils de Rab Unna, chargés de régler les détails de l'exécution du sacrifice (1). Il nous semble que cette occasion, qui se renouvela peut-être assez fréquemment, marqua un instant solennel dans les destinées du judaïsme, qui prit alors un caractère d'universalité ineffaçable. En présence de ce fait capital, les circonstances particulières n'ont plus qu'une importance secondaire. Cependant il est intéressant de noter que la pureté, l'éloignement de tout contact ou mélange idolâtrique est l'idée dominante, rien de ce qui était utilisé pour le sacrifice ne devant avoir servi précédemment à un autre usage. Nous retrouvons cette idée dans la conduite des Philistins au moment où ils renvoient l'arche d'alliance qu'ils avaient capturée (2).

La Bible nous fournit d'ailleurs d'autres exemples de la connaissance des rites mosaïques qui se conservait chez les païens et celui de Balaam est l'un des plus saillants (3). En tout cas, nous croyons avoir établi les liens qui rattachent les rites noachides à la religion mosaïque et démontré, contrairement à l'opinion généralement répandue, qu'Israël n'a jamais cru être seul à pratiquer un culte agréable à Dieu.

IV.

Les vœux.

La question des vœux religieux touche de près à celle du culte proprement dit. Existait-il quelque chose de semblable dans la loi noachide ?

---

(1) Nombres, XXIII, 1.

(2) *Nazir*, 62a; *Aboda zara*, 5b.

(3) Malachie, I, 11.

Il ne semble pas que ce sujet ait été étudié dans le Talmud de Babylone et les *Tosafot* sont là-dessus contradictoires [1]. Mais le Talmud de Jérusalem est d'une richesse particulière sur cette matière. Les Docteurs établissent d'abord cette règle générale dont nous allons comprendre la valeur: « L'Israélite, disent-ils, est soumis en conscience au devoir de ne point manquer à son vœu, mais une semblable obligation n'existe pas pour les Gentils [2] ». Telle est la règle. Ce qui suit ne paraît être que des interprétations différentes du même principe. R. Jona allègue que l'Israélite peut être délié de son vœu par les Rabbins, ce qui n'est pas le cas du non-juif et il semblerait résulter de cette explication que tout engagement de ce genre pris par ce dernier est irrévocable, mais R. José entend cela d'une façon toute différente: « Il est vrai, dit-il, que le juif a besoin d'être délié de son vœu par les Docteurs et cela n'est pas nécessaire pour les Gentils, c'est-à-dire que ceux-ci jouissent d'une liberté que l'Israélite ne possède pas ». Le Talmud palestinien poursuit: « L'opinion de R. José répond à la pratique de R. Abhu » et il cite le cas d'une femme païenne qui, si l'on songe que R. Abhu était admis à la cour impériale, devait vraisemblablement appartenir aux hautes classes de la société romaine. Cette femme s'étant présentée devant le Docteur pour être déliée d'un vœu, R. Abhu dit à Abdimi, fils de Tubi: « Va et cherche-lui un motif légitime de rétractation dans quelque circonstance qu'elle ne pouvait prévoir au moment de son vœu ».

La conformité de cette doctrine avec celle de R. José consiste uniquement en ceci que, pour les deux docteurs, il y a possibilité, pour le noachide, de se soustraire à son vœu, bien que l'un prescrive l'absolution rabbinique que l'autre n'exige point. Le Talmud continue: « L'opinion de R. Jona qui déclare le vœu irrévocable est d'accord avec celle de R. Aha qui dit: Laban et Cuschan, roi de Mésopotamie, sont une seule et même personne. Pourquoi donc-a-t-il été appelé *Cuscahan-Rischeathaïm* (deux fautes)? C'est qu'il a commis en effet deux fautes: la première en violant le serment (qu'il avait fait à Jacob), la seconde en asservissant Israël ». Par conséquent le vœu qui est, lui aussi, une sorte de serment serait également inviolable.

Quelle est la doctrine qui s'est établie à cet égard? Selon cer-

---

(1) *Zebahim*, 116b.

(2) *Nazir*, ch. IX.

tains commentateurs, il y a lieu de distinguer entre le serment que le noachide est toujours tenu de respecter et le vœu, à l'accomplissement duquel il n'est point astreint; c'est uniquement du serment que R. Jona aurait parlé, tandis que R. José n'avait en vue que les vœux.

Ces discussions rabbiniques paraîtront peut-être bien subtiles, mais elles constituent du moins, ce nous semble, un exemple très remarquable de la préoccupation que témoignaient constamment les docteurs pharisiens pour tout ce qui concerne la religion des Gentils. Nous voyons que tous les détails de la loi noachide formaient, aussi bien que les diverses parties de la doctrine juive, le sujet de leurs études religieuses même dans les temps postérieurs.

V.

Le sacrilège.

Quel est le fondement scripturaire de l'interdiction du sacrilège qui constitue l'un des sept commandements noachides? Le Talmud [1] la fait dériver de ce texte du Lévitique que nous lisons à propos de l'histoire de l'Egyptien blasphémateur: « Tout homme (*isch isch*) qui maudira son Dieu portera la peine de son péché. Celui qui blasphèmera le nom de Dieu, sera puni de mort [2] ». La tradition hébraïque s'appuie sur le mot *isch* (homme) qu'emploie le texte sacré pour établir que le sacrilège est défendu aux non-juifs aussi bien qu'aux Israélites. Arrêtons-nous un instant sur ce passage tel qu'il a été interprété par le Talmud.

La preuve alléguée par les Rabbins est autrement sérieuse qu'elle ne paraît tout d'abord. Dans ce cas, comme dans beaucoup d'autres, les minuties des disputes pharisaïques aboutissent au même résultat que l'exégèse la plus rationnelle et la plus propre à faire honneur à la doctrine orthodoxe. Ainsi nous voyons souvent les arguments convaincants développés par Maïmonide confirmer purement et simplement les preuves invoquées sur la même question par le Talmud et que l'illustre théologien a cru devoir négliger comme trop spécieuses. A la vérité, dans le verset qui nous occupe, ce n'est pas seulement le petit mot *isch* qui confirme l'interprétation

---

(1) *Sanhédrin*, 57b.

(2) Lévitique, XXIV, 15, 16.

des Docteurs, c'est le verset tout entier, car ces paroles: « Tout homme qui maudira son Dieu », feraient double emploi avec celles qui suivent, si on ne les appliquait pas aux Gentils qui sont censés ignorer le nom de Dieu. Le mot *élohav*, son Dieu, semble même comprendre toute divinité, quelle qu'elle soit. Il faut d'ailleurs remarquer qu'il s'agissait dans la circonstance du fils d'un Egyptien qui professait probablement la religion de son père, comme le démontre l'intention manifeste d'offenser les Israélites par son blasphème et si le coupable fut jugé et condamné comme Juif, au moins à ce qu'il paraît, c'est que la loi juive lui donnait cette qualité, puisqu'elle statue que, quand il n'y a pas de mariage légitime, l'enfant suit la condition de sa mère. Josèphe et Philon ont entendu ainsi le passage qui nous occupe; non seulement ils disent que le Gentil doit respecter le nom du Dieu d'Israël, mais ils étendent la prohibition mosaïque du blasphème à tous les dieux, quelque nom qu'ils portent.

Le Talmud observe que, selon R. Méir, (1) la peine encourue par le noachide est la même, soit qu'il blasphème le tétragramme ou l'un des autres noms du vrai Dieu. Cependant, en ce qui concerne ces derniers, certains docteurs n'admettent que le simple avertissement sans aucune sanction pénale, mais la doctrine qui a prévalu et que Maïmonide (2) a érigée en règle est celle qui soumet le noachide au châtiment du blasphème, alors même qu'il aurait blasphémé l'un des autres noms de Dieu, et cela en quelque langue que ce soit. Cette dernière disposition ne constitue pas seulement un hommage rendu à la parole humaine dans l'infinie variété de ses formes; elle est une preuve de la sainteté relative que l'hébraïsme reconnaissait aux divers noms de la Divinité chez les Egyptiens, les Assyriens, les Grecs, les Romains.

Au point de vue de l'universalité du monothéisme primitif qui est celui du judaïsme, nous savons que ce sont les différentes appellations du Dieu unique qui ont engendré les divisions religieuses. La variété des noms divins a fait succéder peu à peu la multiplicité à l'unité en amenant les hommes à croire que ces mots, qui à l'origine n'exprimaient que les attributs divers d'un seul Dieu, représentaient chacun une personnalité distincte et indépendante, comme cela arriva plus tard dans le christianisme, lorsque les

---

(1) *Sanhédrin*, 56_a.

(2) Melachim, IX, 3.

conciles définirent la trinité des personnes. La doctrine juive, en proclamant légitimes toutes les traductions du nom de Dieu [1], replace l'humanité à son point de départ; sous les divergences religieuses qu'elle respecte, mais entre lesquelles elle supprime tout antagonisme, elle rétablit l'unité fondamentale. Rien de plus caractéristique à cet égard que cette loi sur le blasphème qui interdit au Gentil de blasphémer non seulement les noms du Dieu d'Israël, mais encore ceux des diverses divinités du paganisme dans lesquelles le judaïsme apprend à ses fidèles à retrouver les fragments épars de la Vérité divine.

VI.

L'homicide.

§ 1.

Différences entre les législations juive et noachide.

Il en est du précepte relatif à l'homicide comme des autres commandements noachides: la formule générale n'est rien en comparaison des développements que les Docteurs ont su donner à la loi, pour l'honneur du judaïsme dont les enseignements s'étendent ainsi, sur ce point comme sur tant d'autres, bien au-delà des frontières de la Palestine.

Des paroles: « Je redemanderai la vie de l'homme à l'homme, à l'homme qui est son frère [2] », le Talmud [3] conclut qu'il y a homicide, alors même que l'on paie un intermédiaire pour le commettre. R. Hanina ajoute qu'un seul témoin, un seul juge et la preuve du mandat donné pour l'exécution du meurtre sont suffisants pour entraîner la condamnation du noachide. Cette dernière doctrine s'appuie sur ce texte: « Si quelqu'un verse le sang de l'homme, par l'homme son sang sera versé ». Les rabbins, au lieu de rapporter ces mots *par l'homme* au droit conféré aux tribunaux de prononcer la peine capitale, les rattachent à ceux qui précèdent et voient ainsi dans ces paroles: « Si quelqu'un verse le sang de

---

(1) Maïmonide, *ubi supra.*

(2) Genèse, IX, 5.

(3) *Sanhédrin* 57a.

l'homme par l'homme », la condamnation de celui qui, pour frapper, arme un autre bras que le sien.

Il n'est pas inutile de faire observer que la législation juive diffère notablement de la loi noachide sur ce chapitre de l'homicide commis indirectement. Tandis que celle-ci tient le mandant pour responsable comme nous venons de le dire, la première ne voit l'homicide que dans celui qui l'exécute. « Tout mandat pour commettre un délit est réputé non existant »; telle est la règle qui s'appuie à son tour sur ce principe qu'entre deux ordres contradictoires dont l'un émane du maître (de Dieu) et l'autre du disciple, (de l'homme qui induit à pécher), c'est le premier qui doit être accompli ([1]).

Ce n'est pas la seule différence que l'on peut signaler entre les deux législations. La loi noachide, contrairement à la loi mosaïque, qualifie l'avortement d'homicide punissable de mort. Le Talmud justifie cette disposition par le mot *baadam* du verset de la Genèse que nous avons cité plus haut et qui peut signifier *dans l'homme* aussi bien que *par l'homme;* les rabbins l'appliquent ainsi à l'enfant dans le sein de sa mère. On sait quelle infâme indulgence l'antiquité païenne témoignait pour cette pratique de l'avortement. Aristote, Juvénal attestent combien cette coutume était générale et Athénagore, pour venger les chrétiens de l'accusation dont on les chargeait d'immoler un enfant dans leurs sacrifices, répondait: « Nous enseignons, nous, que c'est un péché de prendre des médicaments pour provoquer l'avortement ». Ces paroles sont l'écho fidèle de la doctrine juive en contradiction formelle sur cette matière, avec le paganisme corrompu.

Philon, poussé apparemment par l'esprit qui anime le judaïsme, va même très loin dans cette voie. On connaît ce passage de l'Exode ([2]) qui prévoit le cas d'une rixe, au cours de laquelle une femme enceinte, ayant reçu des coups de l'un des combattants, enfanterait avant terme. La loi ajoute que « s'il y a accident », il devra être donné vie pour vie et que, dans le cas contraire, une amende sera fixée par le mari de la femme et payée devant des juges. La tradition a appliqué les mots « s'il y a accident » à la mort de la femme qui succomberait aux coups qu'elle aurait reçus et cela est conforme au bon sens qui ne saurait admettre

---

([1]) *Kiddouschin* 42b; *Sanhédrin,* 29a; etc.
([2]) XIX, 22, 23.

que la peine de mort soit infligée pour un avortement provoqué d'une manière involontaire. C'est cependant à cette dernière interprétation que Philon s'est rangé. Pour prouver au monde païen la supériorité de la loi juive dans cette question de l'infanticide, il invoque le texte de l'Exode qui, d'après lui, punit de mort ce délit. S'il se trompe sur le sens de ce passage en ce qui concerne les Israélites, sa doctrine est du moins conforme à celle des Docteurs au sujet du châtiment infligé au noachide qui s'est rendu coupable d'avortement. « Si l'on frappe une femme enceinte et qu'on la fasse avorter, dit Raschi, le criminel doit subir la peine capitale [1] ».

Ce n'est pas là le seul point sur lequel la législation noachide relative à l'homicide diffère de la loi juive. Ôter la vie à un malade incurable, laisser un homme mourir de faim, attacher un prisonnier qu'une bête fauve vient dévorer en cet état, sont autant d'actes que la loi noachide qualifie de meurtres et punit comme tels. Bien plus, Maïmonide [2] se faisant l'écho de la doctrine talmudique, déclare que celui-là même est coupable d'homicide et en doit subir la peine qui, se trouvant en cas de légitime défense, tue son agresseur, alors qu'en se contentant de le blesser, il aurait pu sauver sa propre vie.

§ 2.

Dispositions particulières de la Tradition.

Sur le chapitre de l'homicide involontaire nous voyons que les Rabbins appliquent logiquement le principe qui régit toute la loi noachide et d'après lequel le noachide est puni pour n'avoir point appris ce qu'il devait apprendre, c'est-à-dire en d'autres termes qu'il ne peut alléguer pour sa justification l'ignorance de la loi.

Ce principe diffère essentiellement de la législation mosaïque, puisque suivant celle-ci, il faut, pour qu'il y ait délit, que la loi ait été portée à la connaissance du coupable par les témoins à charge. Quand il s'agit du gentil, elle reconnaît bien comme motif d'acquittement l'ignorance du fait : c'est ainsi qu'elle absout celui qui cohabiterait avec une femme mariée qu'il croyait libre, mais en droit elle condamne celui qui en pareil cas déclarerait pour se justifier qu'il ignorait que l'adultère fût un crime. Pour l'Israélite

(1) *Sanhédrin*, 57b.
(2) *Melachim*, IX, 4.

au contraire l'*atraha* ou avertissement est indispensable pour qu'il soit constitué coupable. Il n'y a rien dans cette différence qui ne découle naturellement de l'économie respective des deux lois. La loi noachide a un caractère tout rationnel; elle est le verbe qui éclaire tous ceux qui viennent en ce monde et que chacun peut et doit trouver comme règle de vie au fond de sa propre conscience. La nature du mosaïsme est tout autre; c'est la loi sacerdotale promulguée non point seulement pour ce mondes mais encore pour le ciel, c'est-à-dire en langage philosophique en vue des rapports de la terre avec l'univers matériel et spirituel. La pratique du vrai et du bien, qui est le but de la loi noachide dans la mesure qu'exigent les intérêts de l'individu et de la société, acquiert dans le judaïsme toute l'ampleur que comporte l'ordre universel lui-même. La loi mosaïque surpasse donc l'intelligence actuelle de l'homme qui n'embrasse qu'une sphère plus restreinte des choses et ses préceptes ont ainsi une signification beaucoup plus vaste; c'est l'univers qui s'impose à l'homme sous forme de révélation comme il s'impose à l'animal sous forme d'instinct et l'on peut dire que la révélation n'est que l'instinct d'un ordre supérieur qui met l'homme en harmonie avec l'ordre universel et unit, par le moyen d'Israël, l'humanité et la terre tout entière. Aussi l'Israélite est-il présumé ignorer la loi, tant qu'il n'en a pas été instruit formellement, tandis que cette excuse n'est point admise pour le noachide dont la loi éminemment, exclusivement rationnelle s'impose d'elle-même à la conscience humaine.

Les décisions rabbiniques à ce propos sont très explicites. « Le fils de Noé est puni de la peine capitale pour n'avoir pas appris ce qu'il devait apprendre [1] ». Il n'a besoin, pour être passible de jugement, ni de Sanhédrin, ni de témoins comme les Juifs, ni d'*atraha* ou avertissement. La prescription qui lui est faite étant du domaine purement moral implique sa condamnation en cas d'infraction.

Nous allons voir que ce caractère essentiellement rationnel, qui est propre à la loi noachide, produit une conséquence qui surprend au premier abord, mais qui cependant en découle très naturellement. Les Rabbins que l'on accuse si communément de servilité et d'étroitesse d'esprit se sont posé un problème aussi insolite que grave qui n'a peut-être été soulevé dans le droit criminel d'aucun

---

[1] *Maccot*, 9b; Maïmonide, *Melachim*, x, 1.

pays et qu'en tout cas aucun législateur, si respectueux qu'on le suppose des droits de la raison et de la liberté de conscience, n'a jamais étudié sérieusement. Si l'ignorance n'est point admise comme excuse légitime pour le noachide, que doit-on penser de celui qui nie la loi, qui ne reconnaît ni son autorité ni sa justice et dont la raison se refuse à l'acceptation de ses commandements? Faut-il le regarder comme coupable ou le tenir pour innocent? Nous lisons dans le Talmud: « Celui qui croit en son cœur que l'homicide est une chose licite, qu'il n'a jamais été défendu, est considéré par Raba comme fort semblable à l'homicide volontaire (*mézid*) (1) ». Maïmonide (2) partage ce sentiment, mais ce qui est bien fait pour étonner ceux qui méconnaissent l'élévation d'esprit de ces Pharisiens si décriés, c'est que deux docteurs du Talmud, Rab Hasda et Abayé, sont d'un avis contraire à celui de Raba. « Celui qui est convaincu que l'homicide est une chose permise, disent-ils en propres termes, cède à une force majeure (3) ». Voilà certes toute une théorie moderne, fort radicale même, que l'on ne s'attendait pas à voir apparaître à une époque si reculée et dans un tel milieu. Sans examiner ici dans quelle mesure son application peut être compatible avec l'ordre social, il est permis du moins de dire qu'une telle largeur d'esprit a nécessairement dû porter, dans d'autres domaines, des fruits de tolérance et de liberté.

Nous ne serions pas fidèles aux règles d'une critique impartiale, si nous passions sous silence une disposition qui semble empreinte d'un tout autre esprit et qu'il vaut la peine d'examiner dans ses sources. Selon Maïmonide (4), le noachide qui aurait tué involontairement un Israélite, au lieu d'être relégué dans une ville de refuge, comme ce serait le cas pour le Juif, aurait à subir la peine de mort. Cette décision s'appuie sur un texte d'ailleurs fort obscur du *Sifré* (5) et en présence d'une rigueur si excessive et d'une telle inégalité de traitement, les commentateurs se sont efforcés de trouver une explication acceptable. L'un d'eux prétend que Maïmonide, parlant dans un autre passage du fils de Noé qui, dit-il, n'encourt aucune peine pour la transgression involontaire de l'un des préceptes auxquels il est soumis, « sauf pour l'homicide »,

(1) *Maccot*, 9b.
(2) *Rozeach uschmirat nefesch*, v, 4.
(3) *Maccot*, 9a.
(4) Passage cité.
(5) *Nombres*, xxxv, 15.

s'occupe en réalité non du gentil converti à la loi noachide, mais d'un simple païen qui aurait tué par mégarde un autre païen comme lui. Mais il est inadmissible que le gentil pur et simple ait, d'après le judaïsme, un statut personnel distinct à la fois de la loi noachide et de la loi de Moïse et le terme de fils de Noé employé par Maïmonide est tout à fait impropre pour désigner le gentil idolâtre. Il nous semble que la solution de la difficulté nous est fournie par le mot *schogheg* lui-même que la loi mosaïque applique à deux formes bien distinctes d'homicides involontaires: la première est le meurtre commis par ignorance, le coupable n'ayant pas reçu l'avertissement légal ou *atraha;* la seconde est l'accident pur et simple dont les circonstances suffisent pour dégager nettement l'auteur de toute responsabilité morale: un poids qui tombe par mégarde sur la tête d'un passant, un trait lancé contre un animal et qui va blesser un homme, en un mot tous les faits que nos lois elles-mêmes qualifient d'homicides par imprudence, alors que ceux de la première catégorie ne sont considérés comme tels que par la loi d'Israël.

C'est apparemment cette première forme d'homicide involontaire qui n'a, nous le répétons, ce caractère qu'aux yeux de la loi juive seulement, que Maïmonide a en vue quand il déclare digne de mort le noachide qui s'en rendrait coupable vis-à-vis d'un Israélite. Cette hypothèse déjà fort vraisemblable acquiert une plus grande probabilité encore par l'étude du contexte. L'écrivain explique en effet immédiatement le motif qui justifie à son avis une semblable disposition. « Bien que *schogheg*, dit-il, le noachide est cependant toujours en état d'avertissement légal ». Et il ajoute, pour éclaircir encore la question: « Il en est de même du *gher toschab* qui en tue un autre en s'imaginant que c'est chose licite; cela ressemble beaucoup à l'homicide volontaire et le coupable est passible de mort, puisqu'il a eu l'intention de tuer ». Cela revient à dire que pour le noachide l'avertissement préalable n'est nullement indispensable comme pour l'Israélite dans le domaine de sa religion particulière et que l'acte criminel suppose une telle déformation de conscience qu'on lui chercherait vainement une circonstance atténuante.

Nous trouvons dans Raschi une autre déclaration formelle. Sur ce texte du Talmud: « Les prosélytes et les gentils qui auront tué subiront la mort », il fait ce commentaire: « Ces paroles se rapportent aux sept préceptes imposés aux fils de Noé; il est de

règle que le rappel à la loi (*azhara*) suffit pour condamner à la peine capitale même l'homicide involontaire, car les noachides n'ont pas besoin d'avertissement préalable comme nous avons dit au traité *Sanhédrin* » (1).

Une obscurité subsiste dans ces dispositions traditionnelles de la loi noachide sur l'homicide. Nous voulons parler de la règle sanctionnée par Maïmonide et d'après laquelle celui qui aurait commis un homicide involontaire pourrait être lui-même tué par le vengeur de la victime, sans que ce dernier à son tour encourût de ce chef la peine de mort. Mais la distinction que nous avons établie plus haut dans le sens à donner au mot *schogheg* éclaircit cette difficulté. Maïmonide veut simplement dire que lorsque l'homicide rentre dans la catégorie des actes que la loi ne punit point, le coupable involontaire n'encourt pas moins le risque d'être tué par le parent de la victime, ce qui n'est qu'une conséquence de la liberté qu'on lui laisse. Mais ce qu'on s'explique moins aisément, c'est que celui qui le tuerait par vengeance ne soit pas, selon Maïmonide, réputé commettre un homicide. Il faut toutefois considérer que l'homicide involontaire a toujours l'apparence d'un délit, puisqu'il entraîne pour l'Israélite la peine de la relégation. En outre, la négligence de l'auteur de l'accident engage dans une certaine mesure sa responsabilité. Ajoutons enfin que l'opinion de Maïmonide a été jugée sur ce point en contradiction avec le Talmud et même avec d'autres passages du même écrivain.

Quant à la possibilité pour le coupable involontaire de se faire accueillir dans une ville de refuge, il faut distinguer entre l'homicide d'un Israélite, qui expose l'auteur à la vengeance de ses proches, et celui d'un autre noachide dans lequel l'imprudence étant constatée par la loi noachide elle-même, on applique la peine de la relégation qui garantit du moins contre la vengeance éventuelle des parents. En un mot le *schogheg* passible de relégation est un homicide par imprudence à la manière des noachides, c'est-à-dire un homme dont la part de responsabilité est beaucoup plus grande que chez le *schogheg* de la loi mosaïque. Il est naturel en effet de penser que de même que la loi de Noé diffère de celle de Moïse au sujet de l'homicide volontaire, du témoignage et d'autres points

(1) *Maccot*, 9a.

importants du droit pénal, elle s'en écarte également dans la définition de l'homicide involontaire et qu'entre le meurtre absolument caractérisé et le simple accident mortel que la loi ne punit pas, il y a place comme dans le mosaïsme, mais à un autre titre, pour un homicide par imprudence qui engage suffisamment la responsabilité de l'auteur pour que celui-ci soit condamné à la relégation. Il nous semble que si l'établissement des villes de refuge peut être justement regardé comme un moyen de salut offert au meurtrier involontaire, on peut aisément prouver qu'il constitue également dans certains cas un châtiment légal.

§ 3.

Situation du Noachide converti au Mosaïsme.

Le Talmud [1] pose une question assez intéressante qui vaut la peine d'être mentionnée ici. Il se demande si le noachide qui se serait converti au judaïsme dans l'intervalle de temps couru entre la perpétration de son crime et son arrestation pourrait être poursuivi conformément au code mosaïque.

Les Docteurs distinguent entre le cas où la loi israélite apporterait une modification à la fois dans la procédure et la nature de la peine et celui où il n'y aurait aucun changement, sauf peut-être dans les détails de procédure. Dans le premier cas, l'action pénale, selon eux, serait déclarée éteinte, tandis qu'elle subsisterait dans le second. Ainsi un noachide, coupable par exemple de blasphème ou d'idolâtrie, d'adultère ou d'homicide, qui embrasserait ensuite le judaïsme, ne pourrait être poursuivi devant les tribunaux mosaïques, parce que la procédure, la juridiction, le témoignage et l'avertissement légal sont différents aussi bien que la nature de peine elle-même. Celle-ci en effet serait désormais pour l'idolâtrie et le blasphème, la lapidation, et pour l'homicide la décapitation, au lieu de la strangulation exigée par la loi noachide pour ces divers crimes. Quant à l'adultère, le châtiment mosaïque ne peut être applicable que quand le mariage a été contracté selon la loi de Moïse.

Nous avouons en toute simplicité que ces dispositions à l'avantage du néophyte nous ont paru tout d'abord inspirées soit par

---

[1] *Sanhédrin*, 71b; Maïmonide, *Melachim*, x, 4.

l'ambition commune à toute religion de considérer la conversion comme un acte capable d'effacer toute souillure, soit par le désir d'augmenter par toute espèce d'encouragements le nombre de ses adeptes. Mais nous avons bientôt dû nous convaincre qu'elles ne sont en réalité que les conséquences, exagérées si l'on veut, mais logiques, de certains principes complètement étrangers à ces visées égoïstes et vulgaires. La religion noachide ou universelle est d'ailleurs un état si régulier aux yeux du judaïsme qu'on ne saurait concevoir qu'il ait cherché à favoriser les conversions par de telles condescendances. Comment ensuite aurait-on pu songer à ne point poursuivre l'idolâtrie et le blasphème, au risque d'ébranler les bases mêmes de la loi noachide qui condamne formellement ces délits? Les Docteurs n'ont cependant pas hésité à le faire, ce qui est une preuve convaincante de leur indépendance d'esprit.

Mais voici un détail qui semble indiquer au premier abord des préoccupations moins nobles. La loi talmudique, qui décrète, au profit du noachide converti au judaïsme, l'impunité dont nous venons de parler, fait une exception pour le cas où la victime de l'homicide ou de l'adultère commis antérieurement serait un Israélite; elle décide en effet que le crime doit alors être châtié même après la conversion du coupable. Il faut toutefois remarquer la raison de cette disposition. Pour l'homicide, qu'il s'agisse d'un Noachide ou d'un Israélite, la peine, il est vrai, est toujours la décollation; quant à l'adultère, c'est, dans la dernière hypothèse, la strangulation qui est considérée comme un châtiment moins infamant. Or les Rabbins, à tort ou à raison, supposent que la connaissance de l'aggravation de la peine suffit parfois pour arrêter le coupable dans la perpétration de son crime et ils le font bénéficier de ce doute en suspendant toute poursuite, quand la loi de Moïse qu'il embrasse prévoit pour son délit une condamnation plus sévère. Au contraire, ils laissent logiquement la loi suivre son cours, lorsque le code applicable au noachide se montre plus rigoureux. Ce qui prouve que telle est bien leur pensée, c'est que la même règle est suivie à l'égard de l'Israélite. Si l'avertissement légal (*atraha*) qui lui est fait lui a indiqué une peine plus légère que celle qu'il a réellement encourue, la loi le renvoit impuni; si au contraire on l'a menacé d'un châtiment plus rigoureux, il n'échappe pas à la punition moins sévère qui lui est due, en un mot on cherche toujours à obtenir la certitude qu'il a agi en parfaite connaissance de cause.

VII.

Les lois matrimoniales.

§ 1.

Mariage et divorce.

C'est Dieu lui-même qui, d'après les Rabbins, (1) a institué le mariage lors de la création de la femme et l'inviolabilité de cette union est sanctionnée selon eux, en ce qui concerne les Noachides, par ce verset de la Genèse: « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et ils deviendront une seule chair (2) ». « Il est écrit, disent les Docteurs: il *s'attachera à sa femme*, et non pas à la femme de son prochain ».

Qu'est-ce qui constitue le mariage dans la religion universelle dite noachide? C'est uniquement le fait de s'appartenir exclusivement (*ihoud*), mais il est naturel de supposer que, puisque l'institution des magistrats est un des préceptes imposés aux enfants de Noé, cette destination exclusive des époux doit être constatée par l'autorité publique, ne fût-ce que pour rendre possibles la poursuite de l'adultère et la dévolution de l'héritage. Un texte de Maïmonide tiré du Talmud montre bien que tel est le caractère du mariage: « Si un Noachide, après avoir destiné à son esclave une femme esclave, se permet ensuite d'avoir commerce avec celle-ci, il sera puni de mort (3) ». L'exemple choisi ne nous offre-t-il pas une preuve d'équité vraiment étonnante pour cette époque-là? Maître et esclave sont païens tous les deux et ce dernier toutefois jouit, selon le judaïsme, de ses droits inviolables de mari à l'égal de son maître, qui se trouve menacé, comme un étranger quelconque, du dernier supplice, s'il ose outrager les droits de *son semblable;* tel est en effet le terme éloquent que les Rabbins emploient dans cette circonstance pour désigner l'esclave (*habero*).

Nous disons que l'indissolubilité du mariage a paru découler des paroles mosaïques; de fait, c'est une simple déduction. Que l'homme ne doive pas séparer ce que Dieu a uni, cela ne fait pas

---

(1) *Sanhédrin* 57b.

(2) Genèse II, 24.

(3) *Melachim* IX, 8; *Sanhédrin*, 57 ; 58b.

de doute, mais la question est justement de savoir ce que Dieu a uni ou, pour employer l'expression rabbinique, ce que l'homme peut vraiment considérer comme *sa moitié* (1). S'il la rencontrait toujours immanquablement dans l'union conjugale, on devrait dire que dissoudre celle-ci serait aller contre la volonté divine, mais comme il n'en est pas nécessairement ainsi et que les couples ne sont pas chaque fois bien assortis, on peut soutenir que c'est au contraire pour unir ce que Dieu a uni qu'il est parfois indispensable de recourir à cette séparation; ainsi l'argument se retourne contre la thèse.

Quant à l'union des époux elle-même, nul plus que les Rabbins et en particulier les Kabbalistes, ne l'a comprise d'une manière plus parfaite, puisqu'ils l'ont vue non seulement dans le corps, mais dans l'âme même, constituée à leur dire de deux moitiés qui participent à la nature des deux sexes, si bien qu'ils ont été jusqu'à déclarer dans le Talmud que l'homme sans femme n'est pas un homme. Si l'on veut bien se rappeler en outre ce que les enfants sont aux yeux du judaïsme biblique et traditionnel, on n'hésitera pas à faire honneur à celui-ci d'une formule que nous devrions, à ce que prétend Michelet, aux lois de Manou: « La vraie formule du mariage, dit-il, que nulle société ne dépassera dans l'avenir est trouvée et posée: l'homme n'est homme qu'autant qu'il est triple, c'est-à-dire homme, femme et enfant ». La théosophie a consacré cette doctrine en introduisant « la sainte famille » dans sa symbologie et il est assez probable que nous avons là le type primitif de la Trinité: l'homme (père), l'enfant (logos) et la mère (Saint-Esprit) (2).

Mais quelque haute idée que les Docteurs se forment du mariage, il n'en faut nullement conclure, nous le répétons, que toute séparation des époux est impossible. Seulement, de l'avis unanime des commentateurs, les Noachides ne sont point soumis aux formalités du divorce exigées par la loi d'Israël. De même que le mariage se contracte par le simple consentement des époux, de même aussi il peut se dissoudre par leur assentiment mutuel. Telle

---

(1) בת זוג

(2) Cette identification de la mère avec le Saint-Esprit ne doit pas trop surprendre. On sait que certaines sectes chrétiennes ont placé Marie dans la Trinité au lieu du St Esprit et que pour les gnostiques le St Esprit est un principe féminin. Jésus, dans les Evangiles apocryphes parle de sa mere le St Esprit. Dans la Kabbale, l'*éon Malkhouth* réunit ce double caractère.

est la doctrine que Maïmonide a fait prévaloir. Nous trouvons dans le Talmud palestinien un texte qui, pour être moins explicite, n'est pas moins instructif dans sa concision. On y lit en effet: « Le divorce existe-t-il pour les Noachides? R. Jehouda répond: Ou bien il n'existe pas du tout ou bien la faculté de divorcer est concédée à la femme aussi bien qu'à l'homme [1] ». Cette dernière disposition, sanctionnée comme les précédentes par Maïmonide, mérite toute notre attention. Elle prouve que la pensée des Docteurs pharisiens s'était déjà élevée jusqu'à la conception d'une parfaite égalité entre le mari et la femme dans la question du divorce. Si donc ils n'ont pas apporté la même tendance dans les dispositions de la loi israélite, ce n'est ni faute de hardiesse, puisqu'ils en ont donné tant de preuves, ni faute de progrès intellectuel, puisqu'ils ont assez montré dans leur étude de la loi noachide qu'ils en étaient capables; c'est uniquement parce qu'ils ont dû respecter une doctrine reçue de leurs devanciers.

§ 2.

Monogamie et Polygamie.

La loi noachide ne contient pas, à notre connaissance, de disposition spéciale concernant la polygamie. Toutefois il ne manque pas d'arguments, suffisants pour convaincre la critique impartiale, que s'il n'y avait pas d'interdiction formelle à ce sujet en Israël, c'est du moins la monogamie qui avait les sympathies de la loi et des plus éminents personnages.

Tout nous prouve qu'il n'en était pas autrement pour le noachisme ou catholicisme de ce temps-là. Les textes les plus importants en faveur de la monogamie et les exemples les plus remarquables ne nous sont-ils pas fournis en effet par l'histoire antérieure à Moïse, c'est-à-dire par la vie noachide dans son plein épanouissement. Le récit de la création, entre autres passages, n'est certes pas indifférent pour juger de l'idée qu'on se faisait du mariage. Au point de vue biblique, il est si bien dans la nature de l'homme de n'avoir qu'une seule femme, que non seulement il n'en a été créé qu'une pour Adam, mais encore que cette épouse unique a été tirée de sa propre chair, en sorte qu'on peut dire à la rigueur qu'il n'y a eu à l'origine

---

[1] *Kiddouschin*, ch, 1.

qu'un seul être humain, homme et femme à la fois, un Adam androgyne, (1) comme l'ont écrit les Rabbins plus fidèles en cela au texte sacré qu'on ne serait tenté de le croire. En face de Lèmech qui a eu deux femmes, nous avons l'exemple bien plus concluant de Noé et de ses fils qui n'en ont eu chacun qu'une seule. Abraham n'en aurait eu qu'une également, si Sara ne l'avait obligé à prendre son esclave. Isaac à son tour n'eut qu'une seule épouse et l'on voit par l'histoire de Jacob que celui-ci n'eut quatre femmes que grâce à la tromperie de Laban d'abord, et ensuite au désir exprimé par Rachel et Léa. La mère de Moïse n'avait pas de rivale et quant à Moïse lui-même, lors même que la femme éthiopienne, au sujet de laquelle Marie et Aaron murmurèrent à Hatséroth, serait autre que Tsippora, il n'est nullement prouvé qu'il l'ait eue du vivant de celle-ci. Pour ce qui est d'Aaron, nous ne lui connaissons qu'une seule femme, Elischéba, fille d'Amminadab.

Nous arrivons ainsi au seuil du mosaïsme avec une abondance de faits qui attestent qu'avant l'avènement du grand législateur la monogamie était déjà en honneur. Y a-t-il eu un changement à cet égard sous la loi mosaïque? On sait que les Sadducéens ont interprété dans le sens d'une interdiction formelle de la polygamie le verset défendant de prendre en même temps une femme et sa sœur, bien que, pour la tradition, et on peut ajouter même pour une saine exégèse, il n'y ait pas là autre chose que la prohibition d'épouser à la fois les deux sœurs, ce qui non seulement n'exclut point la polygamie, mais au contraire la suppose. Sans aller aussi loin, nous dirons cependant que cette doctrine des Sadducéens n'est pas sans importance: leur interprétation exagérée témoigne du moins de l'esprit qui dominait dans le judaïsme. Les Pharisiens de leur côté, n'ont pas fait dire aux textes plus qu'ils ne signifient; ils se sont contentés de relever de plus en plus la valeur de la monogamie, sans toutefois interdire expressément la pluralité des femmes. Nous retrouvons constamment chez eux la distinction entre la loi et la morale qu'ils ont toujours soigneusement respectée et qui constitue la clef nous permettant de saisir exactement le sens d'un grand nombre de leurs institutions et de leurs maximes.

Chaque fois par exemple que la loi oblige quelqu'un au mariage, ce n'est pas de l'état polygamique que la tradition exige qu'il fasse la justification, preuve évidente qui si la polygamie est tolérée

---

(1) *Bereschit Rabba*, 8, § 1.

comme un effet de la liberté individuelle, elle n'est cependant jamais imposée, sans doute parce qu'elle n'est pas considérée comme l'état le plus parfait. C'est ainsi qu'un homme était tenu d'épouser sa belle-sœur, lorsque son frère défunt n'avait point laissé d'enfant; mais si par hasard celui-ci avait laissé deux ou trois femmes, le survivant ne pouvait en aucun cas épouser qu'une seule des veuves de son frère.

Voici d'ailleurs quelque chose de plus probant encore. Non seulement la loi se refuse à créer elle-même l'état polygamique, mais nous trouvons des cas où elle l'interdit et les circonstances dans lesquelles elle impose alors la monogamie donnent une valeur toute particulière à ses dispositions prohibitives. Le grand prêtre qui officiait le jour de la fête des Expiations devait être marié, car la Loi dit: « Il fera expiation pour lui et pour sa maison (1) ». Or le mot *maison* étant au singulier, la Tradition n'a pas hésité à forcer le texte pour en déduire que le souverain pontife à ce moment-là tout au moins, ne pouvait avoir qu'une seule femme. (2) Chacun comprend quelle éloquente signification une semblable loi, si impressionnante encore aujourd'hui pour celui qui l'étudie, devait revêtir à cette époque pour tous les esprits. Il est impossible que l'homme le plus élevé dans la hiérarchie sacerdotale, accomplissant les plus augustes fonctions de son ministère au jour le plus saint de l'année, fût obligé de n'avoir qu'une seule épouse, sans que la monogamie apparût évidemment comme un état supérieur.

Nous objectera-t-on que si tel était le sens de cette loi, la véritable perfection à ce point de vue-là, pour le pontife appelé à ces hautes fonctions, consisterait non pas à n'avoir qu'une seule femme, mais à n'en avoir aucune? Nous ne nions pas que le judaïsme même mosaïque ne contienne non seulement le germe d'un semblable ascétisme, mais encore un commencement de développement et que les idées des Hassidim, des Esséniens, des Kabbalistes à cet égard ne soient l'application d'un principe authentiquement israélite, mais détaché d'une façon exagérée de quelques autres qui le tempèrent et le rectifient. Toutefois on se tromperait si l'on voulait rapporter à cet ordre de sentiments la loi qui règle l'état conjugal du grand prêtre officiant le jour des Expiations. Comme il représente dans cet acte solennel tous les chefs de famille, toute la nation juive,

(1) Lévitique, XVI, 6.
(2) *Joma*, 23a.

on exige qu'il ait, lui aussi, sa *maison*, c'est-à-dire qu'il soit marié, et cela de la manière la plus digne et vraisemblablement la plus commune. Il n'est peut-être pas sans intérêt pour l'étude de la tradition pharisienne dont nous parlons de signaler qu'au dire de Diodore une loi interdisait aux prêtres égyptiens la polygamie.

§ 3.

Les unions prohibées.

Quelles étaient les unions interdites par la loi noachide? Il y a deux incestes que la loi de Moïse condamne et au sujet desquels les Docteurs ont discuté à propos des défenses faites aux Noachides. Si choquante que la chose nous paraisse, il ne faut pas oublier les témoignages de l'histoire et croire que l'humanité a été toujours et partout unanime dans la prohibition de certains mariages. Montesquieu a dit sur cette question tout ce que l'on pouvait savoir de son temps et les études modernes sur les différentes races à tous les degrés de civilisation n'ont fait que confirmer de plus en plus que si la distinction entre le bien et le mal moral se retrouve partout, la manière de concevoir l'un et l'autre diffère cependant considérablement d'un peuple à l'autre. Ainsi se démontre la nécessité d'un magistère extérieur qui, sur les données naturelles de la conscience humaine, vienne élever solidement l'édifice moral en déterminant exactement ce qui peut se faire et ce qu'il faut éviter.

Nous nous bornerons à rappeler que chez les Tartares un père pouvait épouser sa propre fille. « Attila, dit Priscus épousa Exa sa fille, mariage permis par la loi des Scythes. Quant aux unions entre frères et sœurs, rien de plus commun dans l'antiquité. « Les peuples primitifs, écrit M. Houzeaux, n'éprouvent pas pour ces mariages la même horreur que les peuples civilisés modernes. Au contraire les princes Incas n'épousaient que leur sœur, afin de perpétuer la race royale [1] ». La langue, ce fidèle miroir des anciennes coutumes a conservé la trace de tels mariages; c'est ainsi que l'hébreu dit parfois sœur pour épouse [2]. Les Rabbins ont interprété le mot *bath*, fille, du second chapitre du livre d'Esther, dans le sens de *femme* [3] et c'est peut-être à cause de cette synonymie

---

(1) Facultés mentales, tome I, p. 283.

(2) V. I Chron. VII, 15.

(3) *Meghilla*, 13a.

que le Décalogue ne parle pas de la femme, mais seulement de la fille, ce dernier mot désignant dans ce cas toute femme subordonnée.

Si donc il y a des unions défendues aux Israélites et permises aux Noachides, que signifie ce texte du Talmud d'après lequel le gentil serait soumis, en fait de mariage, à toutes les prohibitions imposées aux Hébreux (1)? A notre avis, il s'agit là uniquement des cas où le Noachide se serait rendu coupable, au préjudice d'un Israélite, d'un délit puni par la Loi. En effet, le Talmud parle à cette occasion de la fiancée d'un Israélite (*meorasa*), c'est-à-dire d'un engagement préalable au mariage que la loi noachide ne connaît pas. Si un Noachide avait commerce avec une femme dans ces conditions-là, il devrait être jugé d'après la loi israélite pour tout ce qui regarde la juridiction, l'avertissement, le témoignage et la nature de la peine. Si, au contraire, il s'agissait d'un adultère commis par le gentil noachide avec une femme israélite mariée à un Israélite, comme la loi noachide elle-même sanctionne le caractère sacré du mariage et en réprouve la violation, c'est d'après cette loi que les juges israélites auraient à juger le coupable. Maïmonide (2), commentant ces dispositions du code talmudique, dit que dans ce dernier cas la faute serait semblable à celle que le noachide commettrait avec la femme d'un *goï*, son semblable, et qu'ainsi le coupable devrait être puni par l'épée. Paroles remarquables, car on ne saurait imaginer ni une logique plus rigoureuse, ni une plus impartiale appréciation de la situation réciproque des parties au point de vue juridique. Il fallait en effet régler des rapports extrêmement complexes, puisqu'on se trouvait en présence d'un étranger ayant son statut personnel et qui, pour lui, continuait à faire autorité dans l'Etat israélite. L'acte commis contre la personne d'un Israélite et au mépris de la loi de ce dernier pourrait-il rester impuni? Et pour ce châtiment que la simple équité réclame, les juges devraient-ils emprunter les formes et la procédure de la propre loi du coupable, malgré leur plus grande sévérité? Certes, le devoir d'observer les lois du pays et de reconnaître l'hospitalité reçue suffisait pour armer le bras de la loi contre l'étranger qui osait l'enfreindre; mais du moment que la loi juive entrait en jeu pour sauvegarder l'honneur d'Israël contre le criminel étranger, il n'était

(1) *Sanhédrin*, 57b.
(2) *Melachim*, IX, 3.

que juste que celui-ci bénéficiât de ses dispositions tutélaires et indulgentes en faveur de l'accusé et c'est ce que la tradition rabbinique n'a point hésité à sanctionner.

Indépendamment de toute union contractée au mépris des droits du mariage, la loi noachide interdisait encore l'union avec la sœur utérine, la belle-mère et la mère, même après la mort du père, la femme en question eût-elle été séduite par ce dernier. En outre, les crimes contre nature sont également défendus aux noachides. En face de l'immense dépravation qui souillait tout le monde païen, c'est un admirable spectacle assurément que celui qui nous est offert par ce petit peuple se dressant fièrement dans sa supériorité morale et exposant avec une sereine impartialité cette loi noachide, vraie loi catholique qui oblige tous les hommes sans distinction et qu'ils ne peuvent enfreindre sans se dégrader lamentablement.

VIII.

Le précepte contre le vol.

§ 1.

Il est curieux de voir l'origine assignée par les Rabbins à la prohibition du vol faite aux Noachides. Elle remonte d'après eux jusqu'au paradis terrestre. Ils la découvrent en effet dans l'autorisation accordée à Adam de se nourrir de tous les arbres du jardin, à l'exception de celui de la science du bien et du mal. (1) Tout ce que contenait l'Eden n'était donc point la propriété du premier homme, puisqu'il lui a fallu la permission divine pour en pouvoir disposer légitimement.

Le vol proprement dit n'est cependant pas la seule forme d'appropriation coupable qui soit défendue au Noachide. Il va sans dire que toute rapine ou vol à main armée n'est qu'une aggravation du même crime, mais l'enlèvement d'une femme prisonnière l'est aussi. De même, le maître qui refuserait de payer au serviteur le salaire de son travail, l'ouvrier qui, pendant les heures de repos dans les vignes, mangerait les raisins du propriétaire, se rendraient coupables de vol. Pour constituer un larcin chez l'Israélite, il faut que la valeur de la chose prise soit au moins d'une petite monnaie de

(1) *Sanhédrin*, 56b.

cuivre ou *peruta;* pour la loi noachide il n'y a aucune exception de ce genre. Mais ce qui est extrêmement caractéristique, c'est que d'accord en cela avec la tradition hébraïque qui, à son éternel honneur, a sanctionné également la même disposition, elle a compris le commerce des esclaves dans la défense de voler [1]. Il est superflu de faire remarquer tout ce que cette condamnation formelle de l'esclavage a d'admirable à une telle époque et dans un tel milieu.

La sanction pénale que la loi noachide attache selon le judaïsme, au vol sous toutes ses formes ne saurait être plus rigoureuse : elle va en effet jusqu'à la peine capitale. A notre avis, c'est là un *maximum* dont la société dispose pour se défendre dans les cas où elle le jugerait nécessaire, mais il n'y faut pas voir le châtiment applicable indistinctement dans toutes les circonstances. Cette règle ainsi comprise se justifie parfaitement ; il suffit pour s'en convaincre d'invoquer le témoignage de l'histoire. Nous voyons des peuples dont les conditions d'existence étaient telles que la plus grande sévérité à l'égard du vol apparaissait comme une nécessité. « Lorsqu'on viole la sûreté à l'égard des biens, dit Montesquieu, il peut y avoir des raisons pour que la peine soit capitale [2] ». On a fait observer avec raison que le crime accidentel est dix fois plus digne d'indulgence que le délit professionnel et que, tout compte fait, c'est ce dernier qui cause le plus de dommage à la société.

§ 2.

Ce n'est pas sortir de notre sujet que de rappeler ici l'idée que le judaïsme se fait de la propriété. Pour la Tradition comme pour la Bible, il y a une corrélation entre la notion d'acquérir et celle de travailler ; c'est par le travail qu'on arrive à la propriété et la transformation d'un objet est le titre de possession. Ce système n'est pas inconnu à la philosophie économique de notre époque et un penseur original en a tiré les conséquences naturelles en distinguant entre la terre et les productions du travail humain. « Les principes exposés par Stuart Mill, dit-il, sur le droit absolu de propriété, ne sauraient s'appliquer à ce qui n'est pas le produit du travail, la matière première de la terre. Aucun homme n'a fait la terre, elle est donc l'héritage primitif de tout le genre humain [3] ».

---

(1) Ibid. 57a; Maïmonide, *Melachim,* IX, 9.

(2) Esprit des lois, XII 4.

(3) Revue des deux Mondes, avril 1875.

Le droit de propriété foncière par conséquent ne peut pas être absolu pour l'individu comme l'est la création de son propre travail; des raisons d'utilité générale peuvent seules justifier la possession individuelle exclusive du sol. Lorsque la propriété privée de la terre n'est pas utile, elle est injuste. A la lumière de ces notions fondamentales, on comprend la profonde différence que la loi hébraïque a établie entre les biens meubles et les immeubles, les uns appartenant sans retour à l'individu, les autres revenant après une certaine période à la communauté. Il est superflu d'ajouter que cette distinction comportant l'inaliénabilité de la propriété foncière n'est pas un fait isolé dans l'histoire. Certaines lois anciennes interdisaient la vente de la terre. Le régime de possession collective du sol par la tribu, tel qu'on le rencontre encore aujourd'hui en quelques contrées est, au dire des savants, une étape de la civilisation par laquelle tous les peuples ont passé.

IX.

Les lois alimentaires.

§ 1.

Le texte biblique, sur lequel s'appuie la prohibition faite au Noachide, se trouve dans la Genèse et est ainsi conçu: « Tout ce qui se meut et qui a vie vous servira de nourriture. Seulement vous ne mangerez aucune chair avec son âme, avec son sang [1] ».

Contrairement à l'opinion de certains commentateurs qui ne voient dans ce passage que la défense de manger la chair taillée sur le corps d'un animal vivant et prétendent en conséquence que l'usage du sang tout seul est permis au Noachide, R. Hanania ben Gamaliel estime qu'il y a là une double interdiction, celle du sang et celle de la chair ainsi coupée. [2] Il paraît hors de doute que cet avis est beaucoup plus conforme que l'autre à la saine exégèse. Loin d'être exclue de la défense formulée par le texte mosaïque, la prohibition du sang semble plutôt faire l'unique objet du précepte, car elle implique en effet logiquement celle de la chair de l'animal vivant. On sait d'ailleurs que le sang est appelé dans un autre

---

[1] Genèse, IX, 3-4.

[2] Sanhédrin 56b; 59a.

passage « l'âme de l'animal ». « Garde-toi de manger le sang, car le sang, c'est l'âme et tu ne mangeras pas l'âme avec la chair [1] ». Friedenthal a donc raison, selon nous, d'écrire : « Maïmonide partage l'opinion des Docteurs qui permettent le sang de l'animal vivant au Noachide, mais l'avis de R. Hanania ben Gamaliel, qui le lui défend dans le Talmud, s'accorde mieux avec le sens du texte mosaïque [2] ».

Cette question, qui est déjà intéressante par elle-même, puisqu'elle prouve le soin scrupuleux avec lequel les Rabbins étudiaient la loi des Gentils, acquiert une importance toute particulière quand on songe à l'histoire du christianisme naissant. Il n'échappera à personne que la présente discussion rabbinique se rattache étroitement à celles qui eurent lieu dans la primitive Eglise au sujet de la prohibition du sang ou de la chair des animaux étouffés. Nous ne craignons pas de dire que cette tradition hébraïque contient la clef de cet épisode si instructif des origines chrétiennes et que, d'une manière générale, c'est l'existence du code noachide qui nous explique comment on a pu hésiter alors entre deux solutions, également justes cependant, si on les envisage chacune dans son domaine respectif: l'observance complète du mosaïsme et la substitution d'une autre loi. Cette loi n'était et ne pouvait être que ce catholicisme appelé noachisme, proclamé depuis longtemps par le judaïsme comme seul obligatoire pour les Gentils, et qu'Israël était parvenu à faire embrasser déjà par un grand nombre de païens. Seulement, dans cette voie si franchement ouverte par l'hébraïsme, il y avait à redouter un faux pas que les premiers chrétiens précisément ne surent point éviter. Ils érigèrent en effet en rivale de la religion israélite cette loi catholique que le judaïsme avait conservée avec soin pour la Gentilité. Au lieu de chercher comme la Synagogue à mettre d'accord ces deux formes légitimes de la même religion divine, l'Eglise se demanda au contraire laquelle des deux devait prévaloir.

En ce qui concerne spécialement la défense du sang, c'est sans doute comme un dernier hommage à la loi de Noé qu'elle fut conservée pour les Gentils par le Christianisme primitif et il n'aurait été en cela que le fidèle interprète du judaïsme, s'il n'avait

---

(1) Deutéronome, XII, 23.

(2) *Yesod addat*, 53.

eu la prétention insoutenable de supplanter celui-ci en réduisant même pour les Juifs le nombre des observances légales à celles qu'il lui plaisait de maintenir.

§ 2.

Il n'est pas inutile de rappeler ici la différence existant entre la loi de Moïse et celle de Noé relativement à l'usage de la chair des animaux. Pour le Noachide, il suffit que l'animal ait cessé de vivre, quelle que soit la manière dont il ait été tué, car si d'une part la prohibition du sang peut faire conjecturer la nécessité de la jugulation même pour le Gentil, le sens de l'interdiction limitée, comme nous l'avons dit, à l'animal vivant, permet de croire d'autre part que pour tuer l'animal, il n'est pas indispensable de répandre son sang. Cette dernière hypothèse paraît recevoir une confirmation complète de cette disposition légale qui enjoint expressément à l'Israélite de donner la *nebéla*, c'est-à-dire la bête morte, au Gentil ou Noachide (*gher*) (1).

Pour l'Israélite, ce n'est pas la mort de l'animal, c'est seulement la jugulation qui est imposée comme condition essentielle. La différence ne mériterait pas d'être signalée, s'il ne résultait de ce rapprochement que c'est pour le Noachide que la loi se montre plus rigoureuse. Or si l'on considère que, dans l'esprit des Pharisiens, la notion d'une sainteté supérieure se trouve toujours rattachée à la plus grande rigueur des pratiques et que les devoirs croissent pour eux dans la proportion des degrés hiérarchiques, on a de sérieuses raisons de penser que ce n'est pas l'idée d'une plus haute perfection du côté israélite qui a suggéré et établi la distinction rituelle entre les deux lois. Cette interprétation n'a pas échappé aux Docteurs talmudiques; aussi, dès qu'elle s'est présentée à eux se sont-ils hâtés de conclure que le Noachide, pas plus que l'Israélite, ne devrait être tenu d'attendre la mort complète de l'animal, les règles auxquelles il est soumis ne pouvant être plus sévères que la loi juive elle-même, conformément à ce principe du Talmud qu'il n'y a rien qui soit permis à l'Israélite et prohibé au Gentil (2).

Ce principe toutefois ne semble pas avoir, même pour les Rabbins qui l'allèguent en cette circonstance, une valeur absolue,

(1) Deutéronome, XIV, 21.

(2) *Sanhédrin*, 59a.

puisque, d'après eux, la condition de la mort complète de l'animal ne cesse d'être exigée du Noachide que lorsqu'il s'agit des animaux purs, probablement parce que c'est le seul cas où l'on aurait pu établir avec la loi israélite une comparaison humiliante pour le non-juif. La disposition ne laisse pas, selon les mêmes Docteurs ([1]), de garder toute sa vigueur pour les animaux impurs dont les Gentils, contrairement à Israël, avaient la liberté de se nourrir.

§ 3.

Avant de clore cette étude des règles diététiques de la loi noachide, nous devons dire un mot des droits attribués chez les Gentils aux prêtres premiers-nés sur les produits agricoles.

On sait que la dîme existait antérieurement à Moïse. Nous voyons que Jacob s'engage à l'observer, ce qui prouve suffisamment que quelqu'un y avait droit et ce ne pouvait être que les ministres du culte divin. Le silence de la Bible à cet égard démontre simplement, comme pour tant d'autres sujets, qu'une tradition vivante circule sous le texte de l'Ecriture comme la sève sous l'écorce de l'arbre. Le doute ne peut plus subsister d'ailleurs pour Abraham qui non seulement pratique lui aussi le devoir de la dîme, mais qui offre celle-ci en don à celui que la Bible qualifie de pontife du Dieu Très-Haut ([2]).

Certains commentateurs ([3]) ont retrouvé une trace de ce droit des premiers-nés à la dîme sous la loi noachide dans les paroles que Moïse prescrit à l'Israélite de prononcer au moment où il venait présenter au Temple les prémices de la terre: « Tu diras devant l'Eternel, ton Dieu: J'ai ôté de ma maison ce qui est consacré, et je l'ai donné au Lévite, à l'étranger, à l'orphelin et à la veuve, selon tous les ordres que tu m'as prescrits ([4]) ». Ce qui revient à dire, selon ces auteurs: c'est à cause de nos péchés et de ceux de nos pères que nous sommes obligés d'ôter de nos maisons les choses saintes ne pouvant plus les donner aux premiers-nés qui étaient appelés à jouir des prélévements et des dîmes ([5]), selon

---

([1]) Ibid, 57a; 59a.
([2]) Genèse, XIV, 18-20; XXVIII, 22.
([3]) Sforno.
([4]) Deutéronome, XXVI, 13.
([5]) Tosephet Yom Tob, *Maacer schéni*, 5, 10.

qu'il est écrit: « Je les ai rendus impurs en ce qui concerne leurs offrandes [1]. »

La dîme, ainsi que d'autres pratiques antérieures à Moïse que nous passons sous silence, faisait-elle partie de la loi noachide ou bien était-elle simplement comme ces autres observances un précepte de piété facultative pour ceux qui aspiraient à une plus grande perfection, en un mot une œuvre surérogatoire semblable à celles que les règles particulières des *hassidim* ajoutent au mosaïsme lui-même? C'est là une question qu'il est difficile de trancher. Sans doute l'existence simultanée d'une loi obligatoire pour tous et de pratiques religieuses additionnelles laissées au gré de chacun est un fait qui se retrouve à toutes les époques et l'on peut même dire en tous les lieux, car ces deux aspects du devoir, quelque nom d'ailleurs qu'on leur assigne, sont conformes à la nature humaine. Mais la difficulté consiste à marquer avec précision, surtout quand il s'agit de l'antiquité, à quel point finit la loi générale et où commence exactement l'œuvre de piété volontaire, car les limites sont aussi variables qu'indécises et la loi, aussi bien que la coutume, est dans un état perpétuel de transformation. Il est certainement arrivé dans la Gentilité avant l'avènement de Moïse ce que nous avons vu se passer chez elle depuis la dispersion d'Israël, alors que les païens ont été rappelés par la propagande juive à la religion primitive de leurs ancêtres. Indépendamment de la loi noachide qui leur était présentée comme obligatoire, on voyait des Gentils qui, sans embrasser complètement le judaïsme, acceptaient volontairement telle ou telle pratique mosaïque. C'est ce que nous avons signalé notamment à propos de la circoncision et du sabbat et nous savons que ce fait confirmé par le témoignage de l'histoire est consacré par les dispositions formelles du Talmud et de Maïmonide [2].

Il nous semble qu'il est instructif de voir des Gentils noachides qui, tout en gardant leur position indépendante vis-à-vis du mosaïsme proprement dit, complétaient les préceptes de leur loi particulière par la libre adoption de pratiques empruntées à la religion d'Israël, et que cette attitude fournit une indication précieuse pour la constitution ou la réogarnisation du culte de l'humanité rentrant dans le plan providentiel.

---

(1) Ezéchiel, xx, 26.

(2) *Melachim*, x, 10.

X.

Rapports du Mosaïsme avec la révélation noachide ou universelle.

La coexistence d'une loi obligatoire, dont nous venons d'étudier en détail les divers commandements, et d'une règle de piété individuelle pour ceux qui aspiraient à une plus grande perfection religieuse, nous amène à rechercher dans quels rapports se trouvait exactement la loi de Moïse avec la révélation primitive considérée sous ce double aspect.

Après tout ce que nous avons dit, l'hypothèse d'une substitution du mosaïsme à la religion noachide ou universelle comme valable pour tout le monde indistinctement doit être, croyons-nous, définitivement écartée. Nous avons vu que, bien différent en cela du christianisme qui a prétendu établir l'unité religieuse sur les ruines de tout ce qui existait avant lui tant chez les Israélites que chez les païens, le judaïsme, en respectant la loi noachide, a consacré le principe d'une dualité extérieure qui se justifie à tous les points de vue; il n'a nullement cherché à faire entrer de force l'humanité dans l'Eglise qu'il constituait, pas plus qu'il n'a voulu confondre cette Eglise d'Israël dans le catholicisme de ce temps-là. D'un côté il affirmait, sous le nom de noachisme, la loi universelle obligatoire, de l'autre il s'affirmait lui-même comme loi sacerdotale, donnant ainsi, à une distance de près de quatorze siècles, un démenti aux prétentions des propagateurs du christianisme qui, à l'apparition de cette religion aux aspirations universalistes, déclarèrent le mosaïsme déchu comme religion particulière du peuple élu. La religion universelle est si peu une nouveauté qu'elle a précédé le judaïsme; celui-ci marque un progrès à son égard en ce sens qu'il a constitué, pour employer le langage scientifique, un travail de spécialisation, de différenciation: à la place d'une religion uniforme, inorganique, dans laquelle les peuples au point de vue de l'existence nationale, n'entraient absolument pour rien, ce qui, de l'aveu de tous, est précisément le caractère dominant du christianisme à partir du moment où il consomma sa rupture avec Israël [1], à

---

[1] V. St. Paul aux Romains, x, 12: Il n'y a aucune différence en effet entre le Juif et le Grec. Et ailleurs: Il n'y a plus ni Juif ni Grec. Ep. aux Galates, III, 28; Colossiens, III, 11.

la place d'un culte qui ne considère que les individus, il organisa l'humanité en une grande Eglise comprenant une nation de prêtres et des peuples laïques. Et cette dualité qu'il établit ainsi définitivement n'est au fond que la très simple et très naturelle distinction entre la loi commune à tous et la règle purement sacerdotale.

Dans ces conditions, quels sont donc les rapports du mosaïsme avec la révélation primitive telle qu'il l'a lui-même conçue, c'est-à-dire avec l'état religieux du genre humain à l'époque de son avènement? Le présent travail nous paraît avoir élucidé considérablement la question. Le judaïsme trouva l'humanité régie par cette révélation primitive qu'on peut appeler adamitique, patriarcale ou noachide, et qui en tout cas est la seule qui mérite véritablement le nom de catholique. Mais à côté de la loi obligatoire pour tous, on distinguait des règles de perfection propres aux hommes plus pieux et tout au moins aux prêtres de ce temps-là. Jusqu'à Moïse cette distinction était tout individuelle et se retrouvait dans les cultes de toutes les nations. Il y avait partout des prêtres et des laïques, un ensemble de prescriptions imposées à tous les hommes indistinctement et une loi de morale supérieure pour les âmes spirituelles, un code général et un idéal de vie sainte; mais la société humaine n'était point encore organisée avec son sacerdoce tel que le conçut le grand législateur. Ce fut le mosaïsme en effet qui, dès sa naissance, fit faire ce pas gigantesque à l'humanité. Les différents peuples devinrent à ses yeux les membres d'une seule grande famille terrestre (1) créée, nous disent les Rabbins, à l'image du monde divin (2). Et dans cette famille, il désigna un frère aîné, Israël, qui à l'instar de tous les aînés dans l'antiquité fut chargé, pour le compte de tous, des fonctions de la prêtrise. C'est à lui qu'il assigna comme statut particulier cette loi de perfection que les prêtres gentils observaient avant Moïse; ainsi le sacerdoce, dont les éléments étaient jusqu'alors dispersés chez tous les peuples, prit définitivement corps et la nation israélite l'exerça dorénavant au nom de la famille humaine tout entière.

Ce qui se passa à l'époque de la révélation mosaïque dans le domaine religieux est semblable au procédé qui se révèle dans l'univers physique où les phénomènes vont de l'homogène à l'hétérogène et réalisent des spécialisations successives qui, loin de

---

(1) פמליא של מטה
(2) פמליא של מעלה

nuire à l'harmonie et à l'unité véritables, ne font que les rendre l'une et l'autre plus riches et plus fécondes. Lorsqu'il s'agit de les maintenir sous une plus grande multiplicité de formes, le lien central destiné à les réunir doit être lui-même d'autant plus fort et plus indivisible. Cette vérité précieuse, que la critique indépendante confirme pleinement, nous fait comprendre pourquoi le judaïsme a dû prendre un caractère essentiellement particulariste en ce qui concerne la nation sacerdotale, en même temps qu'il donnait aux autres peuples, comme membres laïques de l'Eglise universelle fondée par lui, la loi noachide, cette vraie loi catholique dont nous venons de tracer à grands traits les lignes principales.

Sans doute nous ne prétendons pas que Moïse ait conçu dans tous ses détails ce plan grandiose, mais celui-ci apparaîtra néanmoins très visiblement, ce nous semble, à tous ceux qui auront bien voulu suivre sans parti pris et jusqu'au bout notre longue mais soigneuse démonstration. Dans l'œuvre du législateur hébreu, qui eut d'ailleurs sous les yeux, dans le spectacle offert par les constructions cyclopéennes de l'Egypte, l'imposante vision des destinées futures du monde, tout est fait en vue de l'avenir. Ses efforts pour organiser la race sacerdotale, la maintenir intacte au milieu de l'humanité et la rendre capable de se plier à toutes les exigences des temps et des lieux et de s'adapter à tous les changements qui pouvaient survenir dans le cours des âges, révèlent une souplesse et une sagesse admirables.

Aussi la tradition rabbinique ne s'y est point trompée. Elle a parfaitement compris la nature différente des deux parties de l'œuvre mosaïque: d'un côté, le code civil destiné à régler les rapports de l'homme avec ses semblables et les conditions de la société israélite; de l'autre, la loi morale et religieuse dont le but supérieur dépasse infiniment les frontières nationales et les limites de l'existence terrestre. Dans l'esprit des Docteurs de la Synagogue, la première partie était nécessairement ouverte à toutes les modifications qui ne pouvaient manquer de se produire dans la vie du peuple qu'elle était appelée à gouverner; la seconde au contraire, en raison de son essence qui échappe aux contingences sociales, ne devait être altérée en aucune manière par les changements survenus dans la nation elle-même: de nouvelles conditions biologiques, géologiques ou cosmologiques en pouvaient seules modifier l'aspect. Encore, même dans ce dernier cas, le principe de l'immutabilité de la Loi n'en subsiste pas moins; comme nous

avons eu l'occasion de le dire, c'est précisément parce que la loi est immuable que la manière de l'observer doit changer conformément à la situation nouvelle des sujets qu'elle a la mission de diriger. Pourrait-on soutenir en effet que c'est toujours la même loi, si en présence d'un sujet complètement différent de ce qu'il était auparavant, elle continuait à édicter les mêmes règles de conduite?

Nous ne saurions trop insister sur cette distinction qui, dans la véritable théorie de l'hébraïsme, nous paraît capitale. C'est elle qui contient la clef nous permettant de résoudre les différents problèmes soulevés par l'œuvre de Moïse et de préserver cette œuvre elle-même des fausses interprétations qui l'exposeraient à divers dangers et finiraient par la dénaturer entièrement. Elle nous fait comprendre en tout cas que le judaïsme, dans ses rapports avec la loi noachide ou universelle toujours intimement rattachée à sa propre constitution, nourrissait un idéal qui ne s'arrêtait point aux frontières palestiniennes, mais qui embrassait au contraire toute l'humanité dans son évolution future.

CONCLUSION

CONCLUSION

Aucune religion n'a été plus méconnue, plus calomniée que le judaïsme et l'accusation de n'être qu'un culte entaché du plus étroit particularisme national est celle que lui ont adressée le plus souvent ses ennemis et ses détracteurs. La révélation mosaïque, nous répétait-on, est indigne d'un Dieu souverainement bon. Le privilège religieux exclusif concédé à un seul peuple au préjudice de toutes les autres races de la terre constitue la plus flagrante des injustices; il est inadmissible en effet qu'un Créateur sage et impartial agisse comme un père capricieux et inhumain et que, pour enrichir son fils de prédilection, il dépouille ses autres enfants. De telles idées sont incompatibles avec la perfection absolue qui règne dans les cieux et par conséquent le mosaïsme porte en lui la marque infaillible de l'erreur.

Certes, la conclusion serait exacte, si le reproche se trouvait le moins du monde fondé. La conception d'un Dieu créateur de tous les peuples qui, après avoir donné à tous les hommes indistinctement la même intelligence, le même cœur, les mêmes besoins, s'attacherait ensuite exclusivement à une seule nation, sans prendre le moindre souci d'instruire, de guider et d'élever les autres, une semblable croyance, dis-je, est bien faite pour révolter nos sentiments de justice et ce serait blasphémer assurément que d'attribuer une pareille pensée à la Sagesse éternelle. Aussi, loin de condamner ceux qui se font de cette objection une arme contre le judaïsme, nous n'hésitons pas à déclarer qu'en repoussant de toute l'énergie de leur âme une religion ainsi comprise, ils rendent au vrai Dieu le plus bel hommage qu'il soit possible d'imaginer.

Mais nous ne croyons pas nous abuser en disant que le présent ouvrage, après toutes les preuves que nous avons accumulées, ne

laisse rien subsister de cette accusation imméritée. Dans les deux premières parties nous avons établi que les croyances de l'hébraïsme sur le Dieu d'Israël et les divinités du paganisme, puis sur l'homme et l'organisation de la société humaine, offrent tous les éléments essentiels d'une religion aux tendances nettement universelles. L'idée que le judaïsme s'est faite de la Loi et de la Révélation divine tant chez les Gentils que chez les Hébreux, telle que nous l'avons exposée dans notre troisième partie, a pleinement confirmé notre démonstration.

Ces doctrines ont nécessairement dû influer puissamment sur la conscience que les Israélites ont prise du caractère particulier et des destinées de leur religion. Il convient de rappeler qu'au point de vue spéculatif aussi bien que pratique, il n'existait dans le monde ancien aucun peuple qui ne professât des principes diamétralement opposés aux leurs, aucune race qui ne cherchât à s'isoler dans son égoïsme national, et par conséquent ce reproche qu'on adressait dès ce temps-là aux Juifs de se séparer des autres nations pouvait être, avec beaucoup plus de raison, retourné contre les accusateurs eux-mêmes. En réalité, le judaïsme fut le seul à avoir, dans toutes les directions de la pensée comme dans toutes les manifestations de la vie religieuse, l'intuition de l'universalisme et à se mettre ainsi en communion avec le genre humain tout entier. Qu'importe s'il fuyait le contact des autres peuples, alors souvent si dégradés? Il ne s'éloignait d'eux que pour mieux se rapprocher de l'humanité elle-même, telle que ses conceptions sublimes la lui faisaient entrevoir dans l'avenir.

Sans doute, toute la multitude en Israël ne parvenait pas à s'élever également à la compréhension de ces vérités qui, de nos jours encore, demeurent inaccessibles à un si grand nombre d'esprits. Il y a dans la connaissance de toute religion une gradation naturelle correspondant au développement intellectuel et spirituel des fidèles et cela devait être particulièrement vrai pour le judaïsme dont la doctrine dépassait infiniment le niveau des intelligences. Il est certain que des hommes tels que Samuel, David ou Isaïe ont dû se faire de la mission d'Israël une bien plus haute idée que le vulgaire. Mais c'est évidemment par les notions auxquelles s'élèvent les esprits d'élite que l'on doit juger la valeur d'une religion. Il suffit pour l'éternel honneur du judaïsme que cet idéal incomparablement supérieur à tout ce qui l'entourait ait été constamment entretenu dans son sein et que la voix de ses Prophètes

et de ses Docteurs n'ait cessé de le proclamer, malgré toutes les circonstances contraires.

Ainsi donc, tandis que tous les peuples de l'antiquité s'accordaient pour ne reconnaître que des divinités locales dont l'empire ne s'étendait pas au-delà de leurs frontières, tandis que tous fractionnaient à l'infini la conception de Dieu, le judaïsme seul a cru à l'Unité en haut comme en bas et avec cette seule magique parole, il a fait descendre du ciel sur la terre les plus précieuses vérités. Si Dieu est Un, s'il est le souverain Maître de l'univers comme l'a confessé Abraham, s'il n'est pas un lieu de ténébres ou de lumière, de souffrance ou de joie, où Il ne soit présent, comme l'a chanté David, si à Lui seul appartiennent la louange et l'adoration comme l'ont répété à l'envi Moïse et les Prophètes, comment sa Providence ne serait-elle pas universelle? Cette ferme croyance du Juif que son Dieu était le seul Dieu véritable ne lui permettait pas d'admettre que les autres peuples fussent étrangers à sa paternelle sollicitude.

Mais pour le judaïsme, l'unité n'est point seulement en Dieu, elle est encore dans le monde et dans tout le genre humain. L'image de la Divinité sur la terre, le coopérateur de l'Esprit créateur, ce n'est pas le Sémite, ce n'est pas l'Israélite, c'est l'homme. Aussi, longtemps avant la vocation d'Abraham, aux origines mêmes du monde, la Bible nous montre Dieu s'intéressant aux destinées de la race humaine créée par Lui et quand arrive Noé, l'homme juste, comme l'appelle l'Ecriture, il est honoré de révélations spéciales, de nouvelles lois lui sont données et Dieu conclut avec lui et toute sa descendance une alliance solennelle (1). Dans l'histoire même d'Abraham, un personnage remarquable, presque énigmatique, fait une brève apparition, mais quelle lumière elle projette! Des sombres profondeurs du monde païen, du sein de la corruption et de l'erreur qui déjà prédominaient partout, voici, avec Melchisédek, la trace indiscutable dans la Gentilité d'une institution antique et vénérable, d'un culte, d'un sacerdoce monothéiste, supérieur même à celui du patriarche hébreu, puisque Abraham reçoit la bénédiction de ce pontife d'*El Elion*, maître du ciel et de la terre, c'est-à-dire du Dieu le plus universel qui se puisse concevoir. (2) Non seulement les Livres sacrés ont conservé le souvenir de cette mé-

(1) Genèse, IX, 8-17.
(2) Genèse, XIV, 18-20.

morable rencontre, mais quand ils relatent la vocation d'Abraham et l'élection d'Israël qui en est la conséquence, ils reconnaissent expressément qu'elles n'ont eu lieu qu'au bénéfice du genre humain tout entier: « Toutes les familles de la terre seront bénies en toi! » (1)

Ainsi, Israël n'est qu'un moyen, aussi grand, aussi noble que l'on voudra, mais un moyen seulement et non pas une fin en lui-même. La fin réside dans l'union d'Israël et de l'humanité qui résume tout le plan providentiel.

Le Juif dont l'esprit était ouvert aux influences que sa religion exerçait continuellement sur lui avait donc la conviction intime qu'il obéissait à un Dieu, créateur et père de tous les hommes, et que la foi d'Israël était le centre, le foyer vers lequel convergeaient, comme autant de rayons détachés, les croyances des autres peuples. Il était persuadé que dans ce grand corps de l'humanité dont il faisait partie intégrante, il avait un rôle tout spécial à remplir. L'action que les autres races étaient appelées à exercer dans leurs domaines respectifs s'opérait la plupart du temps à leur insu. Qu'est-ce que le monde hellénique a entrevu de sa propre mission? L'Israélite au contraire, pour être à la hauteur de sa tâche, devait avoir pleinement conscience de la sienne. Il se reconnaissait en possession d'une Loi qui, dans sa conception la plus élevée, s'identifie avec la loi même des mondes, ce qui constitue bien la plus haute forme d'universalisme que l'on puisse rêver. Mais cette Loi quand elle s'applique à la créature intelligente, n'en est pas moins essentiellement humaine, soit parce qu'elle est censée naître avec le premier homme, soit parce qu'elle est destinée à faire l'éducation du genre humain tout entier, soit enfin parce qu'elle se manifeste constamment dans le cours de l'histoire par la révélation régulière et ininterrompue qui en est faite à la raison, à la conscience, au cœur de l'humanité.

Le mosaïsme apparaît alors lui-même comme un épisode de cette Révélation. Il en marque néanmoins l'étape la plus importante, parce que dans le statut particulier qu'il apportait à Israël pour l'accomplissement de sa mission, il consacrait et formulait la loi noachide, vraie loi catholique ou religion universelle.

---

(1) Ibid, XII, 3; XXVIII, 14.

*
* *

Mais comment l'Israélite parvenait-il à concilier l'existence simultanée de deux lois, l'une propre aux Gentils, l'autre réservée aux Juifs, autrement dit de deux religions divines, de deux Eglises également légitimes?

Il ne s'agissait point là d'une simple différence de cultes nationaux. Le judaïsme est si peu une religion ethnique qu'Israël seul, c'est-à-dire une infime partie de la descendance sémitique y était soumis et que, d'autre part, le païen, à quelque race qu'il appartînt, pouvait librement entrer dans son sein et, dès l'instant qu'il l'avait embrassé, se trouvait assujéti à toutes ses obligations comme le Juif de naissance. Il est si peu un culte local que, sauf quelques préceptes relatifs à la terre, il accompagne l'Israélite dans quelque région qu'il se transporte. Et cependant, loin de se croire appelé à convertir les non-juifs à ses pratiques, il se bornait à leur prêcher cette religion universelle dont l'établissement sur la terre était comme sa raison d'être et son but. Le phénomène était unique; il présentait un problème qui réclamait une solution.

Nous sommes incontestablement mieux placés que les anciens Hébreux pour nous former à ce sujet un jugement exact, car nous pouvons puiser à une double source. A côté des croyances qui ont permis à Israël de prendre conscience des rapports qui l'unissaient à l'humanité, nous avons l'expression toujours plus nette de cette conscience elle-même, telle qu'elle s'est précisée au cours des siècles. En d'autres termes, nous pouvons étudier non seulement les doctrines proprement dites, mais encore l'interprétation que n'ont cessé d'en donner les organes les plus autorisés de la Synagogue. Et c'est ce que nous avons essayé de faire dans ce livre. Le lecteur qui en aura suivi attentivement les développements reconnaîtra que la clef de la question se trouve dans l'exorde du discours que Dieu met dans la bouche de Moïse à l'adresse de Pharaon: « Israël est mon fils premier-né [1] ».

Ce titre de premier-né que l'Eternel donne à son peuple, loin d'exclure les autres enfants du Père céleste, les suppose au contraire formellement. Voilà donc le fond de la pensée israélite. L'humanité est conçue comme une grande famille dont Dieu est

---

[1] Exode. IV, 22.

le Père suprême et Israël, le premier-né parmi les peuples frères, était comme dans l'antique société orientale le prêtre de cette famille, le dépositaire et l'administrateur des choses sacrées, le médiateur entre le ciel et la terre. Il se trouvait investi des fonctions sacerdotales pour le service de tous.

A la lumière de cet enseignement, on comprend que le judaïsme soit double dans l'unité de sa doctrine, ce qui constitue, nous l'avons dit, un fait absolument unique dans l'histoire. Il a deux lois, deux règles de discipline, deux formes de religion en un mot: la loi laïque résumée dans les sept préceptes des fils de Noé et la loi mosaïque ou sacerdotale dont la Thora est le code; la première destinée à tout le genre humain, la seconde réservée à Israël seulement; l'une ne contenant que les principes essentiels de religion et de morale qui s'accordent avec la raison et la conscience universelles, l'autre répondant par ses dogmes, ses rites, ses préceptes hiératiques, aux besoins mystiques de l'humanité, double aspect nécessaire d'une même Loi éternelle.

Telle est la signification de l'élection que Dieu a faite d'Israël. Il a été choisi pour remplir l'office éminent de docteur, de prédicateur, de prêtre des nations, que lui valurent sans doute les insignes mérites de ses patriarches, mais certainement aussi sa prédisposition naturelle à accueillir la vérité religieuse, son génie foncièrement monothéiste, comme le proclame aujourd'hui d'une voix unanime la critique indépendante, et surtout ce caractère ferme, tenace, indomptable qui était nécessaire pour résister au monde païen, pour le vaincre et le convertir.

Privilège auguste, oui, mais combien redoutable! Que de larmes, que de sang, que de douleurs, de luttes et d'opprobres n'a-t-il pas coûtés à ceux qui en ont été investis? Et cependant si profond et si puissant est le sentiment de justice qui anime les Docteurs de la Synagogue que, d'après eux, cette couronne d'épines ne fut posée sur la tête d'Israël qu'après que Dieu eut offert sa Loi à tous les autres peuples de la terre. Et par un sublime anachronisme, ils transportent dans les temps mosaïques la situation du monde à l'époque de la domination de Rome et ils supposent que ce fut d'abord à celle-ci que Dieu proposa les prérogatives de la grande mission religieuse. « J'accepterais, dit Edom, mais qu'est-il écrit dans Ta Loi? » « Tu ne tueras pas ». « Elle ne saurait donc me convenir, répondit le grand conquérant, car c'est de mon épée que je vis ». Dieu se tourna alors vers Ismaël et la même question

fut posée par l'Arabe : « Que dit la loi qui m'est offerte ? » L'Eternel lui cita le septième commandement du Décalogue. « Je n'ai que faire de Ta Loi, dit Ismaël, car je ne conçois pas l'existence sans la satisfaction de mes passions ». Et c'est ainsi qu'après avoir frappé à toutes les portes, Dieu ayant reçu partout une réponse négative, s'adressa à Israël à qui incomba la glorieuse, mais pénible tâche de conserver dans le monde le dépôt de la vérité. ([1])

Et l'histoire a confirmé le sens profond de l'allégorie rabbinique. La vocation d'Israël est revêtue du sceau divin. C'est un fait que ce petit peuple obscur, méprisé, détesté par les Gentils, qui ne possédait ni la science des Grecs, ni la puissance des Romains, ni même le prestige d'une haute antiquité, puisque en face des vieilles nations d'Orient, il ne s'attribue qu'une origine relativement récente, voit aujourd'hui sa religion, ses Ecritures, ses traditions, ses lieux saints devenus l'objet de la vénération universelle. Bien plus, son nom même est disputé par des peuples de races bien différentes, qui professaient jadis des cultes très divers et qui tous, comme par miracle, se sont transformés, dans une certaine mesure, sur le modèle qu'il avait tracé, chacun prétendant être le véritable Israël. Sémites et Aryens, Orientaux et Occidentaux, barbares et civilisés, catholiques romains, protestants, mahométans, tous se sont efforcés de reproduire, chacun à sa manière, le type biblique et sous l'extrême variété des formes, on peut distinguer l'unité substantielle qui prédomine chez tous : la conviction d'être les héritiers légitimes du peuple élu.

Dira-t-on que c'est à Jésus ou à Mahomet qu'est due cette situation qui constitue à nos yeux un premier triomphe des idées hébraïques ? Cela ne répond ni à la réalité historique, ni aux principes qui régissent l'évolution de l'humanité. Car en ce qui concerne notamment le premier de ces initiateurs, s'il est un point acquis à la critique moderne, c'est précisément qu'il ne s'est nullement posé en fondateur et qu'il n'a pas eu la moindre idée du mouvement religieux qui allait s'opérer en son nom. Mais si considérable que l'on suppose le rôle de l'un et de l'autre, nous demandons si c'est la personne du prophète ou son enseignement qui mérite davantage d'attirer notre attention. A mesure que l'humanité se développe et devient plus apte à comprendre l'économie de la Révélation divine, on se rend mieux compte que l'incarnation

---

([1]) Mechilta, Itro.

soudaine de la vérité sur la terre est une hypothèse commode peut-être, mais qui ne correspond à aucune réalité psychologique, que Dieu ne procède pas d'une façon arbitraire et capricieuse, mais qu'au contraire tout s'enchaîne logiquement, sans qu'il y ait jamais de solution de continuité entre les anneaux. Ce qui nous paraît un commencement n'est en définitive qu'un résultat par rapport à ce qui l'a précédé. Ces hommes dont on fait des révélateurs proclamant une alliance nouvelle, à la place de l'ancienne déclarée périmée, ont reçu eux-mêmes une impulsion première de leur milieu. C'est dans une tradition religieuse antérieure dont ils se sont faits les échos plus ou moins fidèles qu'il faut chercher la cause déterminante de leur activité et de leurs succès. Sans un arbre prodigieusement sain et fécond les fruits que l'on admire n'auraient jamais été cueillis.

Or derrière le christianisme et l'islamisme, avec leurs grandeurs, mais aussi leurs imperfections, derrière Jésus et Mahomet, c'est le judaïsme que nous retrouvons avec sa Loi sainte, son plan d'organisation de l'humanité, ses espérances de rénovation et de fraternité universelle. Comme la face du monde aurait changé, si au lieu de s'attacher presque exclusivement à la personne pourtant si problématique de Jésus, reconstruisant ainsi une mythologie nouvelle sur les ruines des anciennes, le christianisme avait mieux saisi et mieux adapté les vérités de l'hébraïsme dont le Nazaréen, bien loin de songer à fonder une Eglise rivale, avait sans doute désiré, en bon juif, la propagation! si au lieu de rompre le lien naturel qui devait l'unir à Israël, il avait travaillé, de concert avec celui-ci, à la constitution de la grande famille humaine dont les différents peuples sont les membres également chers au Père qui est aux cieux! Que de sang épargné! Que de pages affligeantes rayées du livre de l'histoire! Et comme le judaïsme a raison, en présence des scandales, des abus de la force, des guerres iniques qui désolent notre terre, de maintenir sa protestation contre les prétentions injustifiées des religions issues de lui: Non, non, vous n'êtes point encore le messianisme que je prêche et que j'attends! Non, non, vous ne réalisez pas l'idéal de mes Prophètes!

*
* *

Après de longs siècles de préjugés, d'antipathie et de persécutions violentes, non seulement du côté des païens, mais encore et surtout de la part des peuples et des religions qui pourtant se

réclament de la Bible, voici cependant qu'une nouvelle ère a commencé pour le judaïsme. L'amende honorable de la Gentilité annoncée par les voyants d'Israël se retrouve déjà chez les penseurs, chez les philosophes, et les multitudes s'y préparent à leur tour en s'ouvrant aux sentiments d'une plus grande tolérance. Ainsi le soleil levant illumine d'abord la cime des montagnes et ses rayons éclairent ensuite progressivement le fond des vallées.

« Je me prends à penser, écrit M. d'Haussonville, à l'extraordinaire existence de ce petit peuple juif qui n'a jamais possédé qu'un coin sur la surface du globe, qui n'a jamais constitué qu'une peuplade dans la foule des humains et qui cependant a joué un si grand rôle dans l'histoire morale du monde, rôle qui ne paraît même pas près de finir. Il a vu passer en des mains étrangères le sol qui l'avait engendré; il a été dispersé comme la poussière aux quatre vents du ciel; il a traversé des siècles de persécutions inouïes, mais il est cependant demeuré un peuple à part, parce qu'il a su conserver ce qui fait la force des nations: l'unité de sa foi, l'orgueil de son passé, la confiance dans son avenir (1) ».

Et un autre écrivain, M. Chavanes, confirme également la conclusion à laquelle nous a amenés notre travail: « L'histoire des Hébreux, dit-il, est remplie de révolutions si profondes que toutes les conjectures sont permises, quand on parle du peuple à la fois le plus persistant et le moins immuable qui ait jamais existé. Il n'est pas certain que le judaïsme ait perdu toute sa force d'expansion, qu'il ait épuisé toute sa sève en poussant les deux grands rameaux du christianisme et de l'islamisme qui ont couvert l'Occident et l'Orient et qui, sous des formes différentes, ont fait triompher sa pensée dans le monde méditerranéen tout entier (2) ».

Mais les changements de dispositions de l'humanité à l'égard des Juifs ne se limitent pas à ces actes de bonne foi et de simple justice. Ils prennent même un caractère plus véritablement religieux, sinon dans l'intention formelle qui les inspire, du moins dans la merveilleuse correspondance qu'ils offrent avec l'accomplissement des antiques prophéties hébraïques. Si Israël n'a pas été jusqu'à présent ramené en Palestine, c'est là du moins une idée qui se fait jour, sous une forme ou sous une autre, et sans accorder à ces projets plus de valeur pratique qu'ils n'en comportent, il

(1) Revue des Deux Mondes, Novembre 1882, p. 287.
(2) Ibid. Juin 1882, p. 900.

nous est permis toutefois de donner sa véritable signification à cette modification de l'opinion publique relativement à la possibilité de cette restauration.

En outre, il ne saurait échapper à aucun observateur attentif que l'évolution respective des diverses religions auxquelles l'hébraïsme a donné naissance s'effectue actuellement dans le sens juif et justifie pleinement l'attitude séculaire d'Israël à l'égard des anciens dogmes chrétiens. Cela est particulièrement sensible dans le protestantisme qui, pour le christianisme, constitue la forme la plus capable de faciliter les manifestations de l'opinion générale et qui, par suite, révèle le mieux l'état réel des croyances.

Il n'est pas jusqu'au désir de réunion interconfessionnelle, qui va grandissant et fait toujours une place au peuple de la Bible, qui n'apparaisse comme un symptôme significatif et réconfortant. Le caractère sacerdotal d'Israël est toujours mieux reconnu. Il n'y a qu'une voix aujourd'hui dans la critique indépendante pour concéder à la race sémitique et spécialement aux Juifs toutes les aptitudes essentiellement religieuses, notamment deux phénomènes qui leur sont presque exclusifs, du moins au degré de développement qu'ils ont atteint chez eux, c'est-à-dire l'inspiration prophétique et la profession du plus pur monothéisme qui a constamment dirigé leur vie intérieure et extérieure et orienté leur mission dans le monde.

Ainsi, Israël et l'humanité ne sont point des termes qui s'excluent l'un l'autre. Les idées de droit général et de privilège national, de justice et de prédestination, de providence égale pour tous et d'élection d'un peuple à part, ne sont nullement en opposition irréductible comme l'eau et le feu. Entre la vocation israélite et l'unité humaine, entre la patrie palestinienne et la fraternité des nations, il n'y a aucun antagonisme véritable. La règle sacerdotale des juifs et la religion universelle, la loi du Sinaï et la révélation commune à tous les hommes, loin d'être des antinomies, se concilient admirablement dans une synthèse supérieure.

Voilà comment le judaïsme démontre l'inanité, la fausseté des accusations dont l'ont chargé si longtemps l'ignorance et les préjugés. Au lieu de s'isoler orgueilleusement dans l'humanité, il se révèle au contraire comme un chef-d'œuvre, comme une merveille de cosmopolitisme.

Et par conséquent si la logique compte pour quelque chose dans le monde, si l'évolution historique comporte des leçons, il

faut conclure qu'une religion qui donne de tels fruits, qui prêche de telles doctrines et garde un tel idéal, une religion dont les institutions et les aspirations sont si différentes de tout ce qui l'entoure, qui, sans subir les influences contradictoires des divers milieux, embrasse tous les temps, ne cède ni aux antipathies, ni à l'amour-propre, ni aux passions d'aucune sorte, mais parle au contraire sans défaillance le langage de la raison, de la justice, de la vérité, une telle religion est le plus grand des miracles, que dis-je? le miracle par excellence, celui qui rend possibles et explique tous les autres.

Courage donc, peuple de Dieu, maintiens fermement ta foi en la Vérité dont tu as le dépôt. Contre ta poitrine invulnérable les flèches, les traits empoisonnés sont venus s'émousser au cours des âges. Au milieu du déchaînement des passions et des erreurs, tu as toujours puisé dans ton pur idéal des raisons de lutter et des motifs d'espérer encore; tu as triomphé pacifiquement des attaques, des embûches, des persécutions. Continue à réfuter les sophismes en leur opposant l'enseignement de ta simple et lumineuse Loi. Si les savants d'aujourd'hui s'obstinaient à te condamner, fais appel de leur jugement aux sages de demain. Le passé t'a donné raison, l'avenir justifiera de même tes immortelles espérances et les prédictions de tes Prophètes et l'humanité qui tâtonne encore, cherchant anxieusement la religion divine et humaine, capable de concilier la science et la foi, te sera reconnaissante un jour de la lui avoir conservée fidèlement à travers toutes les vicissitudes et tous les dangers.

TABLE DES MATIÈRES

Page

Avant-propos de M. Alfred Lévy, grand rabbin de France . . . v
Préface ix
» de Hyacinthe Loyson xxxvii

Avertissement de l'auteur 1
Introduction 3

PREMIÈRE PARTIE.

DIEU.

CHAPITRE I.

L'idée de Dieu en Israël: Le Dieu Un.

I. Hébreux et Egyptiens 43
II. Spiritualité et personnalité de Dieu chez les Hébreux . . 48
III. Monothéisme sémitique et tendances aryennes 50
IV. La théorie de l'émanation et l'hébraïsme 55
V. Influence des prosélytes en Israël 58
VI. Israël et les mystères du paganisme 68

CHAPITRE II.

L'idée de Dieu en Israël: Le Dieu unique.

I. Les attributs divins 73
II. Le Dieu créateur du monde et de l'humanité 78
III. Le monothéisme dans la Bible.
§ 1. Le Pentateuque 82
§ 2. Les livres historiques 89
IV. Le tétragramme et l'unité de Dieu 92

CHAPITRE III.

L'idée de Dieu en Israël: Le Dieu universel.

I. Le Créateur d'après la Bible 99
II. Traces de la connaissance de Dieu chez les Gentils. . . 102
III. L'universalisme biblique 109
IV. L'universalisme chez les Rabbins. 112
V. La question du monothéisme primitif 119
VI. Le Dieu universel dans les mythologies et les initiations . 125
VII. Autres traces du monothéisme dans l'antiquité païenne. . 129

CHAPITRE IV.

L'idée de Dieu en Israël: Le Dieu Providence.

I. L'empire universel de Dieu 133
II. La providence universelle 136
III. La justice de Dieu dans la notion de Providence. . . . 139
IV. La providence divine dans le gouvernement des nations . 144

CHAPITRE V.

Antiquité du monothéisme mosaïque: Le Dieu des dieux.

I. Le monothéisme mosaïque et la critique 153
II. Etude grammaticale et théologique du mot Elohé ha Elohim 157
III. La théorie de l'assimilation 162
IV. Théorie des attributs divins et des forces cosmiques . . 164

CHAPITRE VI.

Antiquité du monothéisme mosaïque: Les noms divins.

I. El Elion, le Dieu Très-Haut 171
II. Etude du mot Elohim.
§ 1. Considérations générales sur l'emploi simultané du singulier et du pluriel 175
§ 2. Explication théologique des pluriels accompagnant le mot Elohim 180
§ 3. L'épisode du veau d'or 184
§ 4. De quelques autres exemples de pluriels allégués contre le mosaïsme 186
§ 5. Valeur du mot Elohim vis-à-vis des idées païennes 188
§ 6. Elohisme et Jahvéisme 196
III. Multiplicité des noms divins 192

CHAPITRE VII.

Antiquité du monothéisme mosaïque: Dieu et les dieux.

I. Comparaisons bibliques entre le Dieu d'Israël et les dieux du paganisme 201
II. Idolâtrie des Israélites 206
III. Le rite d'Azazel et la Kabbale 209
IV. Emprunts religieux faits aux païens par les Israélites . . 215
V. Vanité des dieux du paganisme d'après les conceptions bibliques 217

CHAPITRE VIII.

L'idée d'un Dieu national dans le judaïsme.

I. Ce qu'il faut entendre par le titre de Dieu d'Israël. . . 223
II. Incompatibilité de l'idée d'un Dieu national avec la conception israélite 229
III. Particularisme et universalisme 233

CHAPITRE IX.

L'idée des sarim ou anges gardiens dans le monothéisme juif.

I. Astrolâtrie et angélologie. 239
II. Examen de quelques textes établissant la doctrine.
§ 1. Le Pentateuque 244
§ 2. Isaïe et Daniel. 246
III. Le « sar » ou ange gardien d'Israël 249
IV. Philosophie de l'angélologie hébraïque 252
V. Harmonie du monothéisme et du polythéisme 267

DEUXIÈME PARTIE.

L' HOMME.

CHAPITRE I.

L'idée de l'homme dans l'hébraïsme: Origine de l'humanité.

I. L'unité d'origine d'après la Bible et les Rabbins. . . . 277
II. L'unité d'origine et l'élection d'Israël 282
III. Le préadamisme et la question de l'identité de nature . . 284
IV. Doctrine de la Kabbale sur l'unité d'origine. 289
V. Supériorité des traditions bibliques sur les légendes païennes 291

CHAPITRE II.

L'IDÉE DE L'HOMME DANS L'HÉBRAÏSME: DIGNITÉ DE L'HOMME.

I. L'homme image de Dieu et résumé de l'univers 295
II. L'homme considéré comme le temple de Dieu 298
III. Noblesse du corps humain 300
IV. La liberté humaine 302
V. De la perfectibilité de l'homme et de sa vocation à l'imitation de Dieu 303
VI. L'immortalité de l'âme dans ses rapports avec la dignité humaine 310

CHAPITRE III.

L'IDÉE DE L'HOMME DANS L'HÉBRAÏSME: NOTION JUIVE DU PROGRÈS.

I. Témoignages bibliques et rabbiniques 315
II. Le progrès intellectuel et religieux 318
III. Idées rabbiniques sur le progrès humain comparé à l'immutabilité angélique 328
IV. Les espérances messianiques et la critique moderne . . . 331
V. L'idée du progrès dans les religions issues de l'hébraïsme 334
VI. Le progrès dans la création.
§ 1. Rapports de l'homme avec la terre 336
§ 2. Les périodes cosmiques selon les Rabbins 339
§ 3. Le tohu-bohu de la Genèse 342
§ 4. Eden et palingénèse 345
§ 5. Le sabbat et la philosophie de l'histoire 348
VII. Le progrès dans la créature 355

CHAPITRE IV.

L'IDÉE DE L'HOMME DANS L'HÉBRAÏSME: L'HOMME COOPÉRATEUR DE DIEU.

I. Empire de l'homme sur la nature 350
II. L'homme pontife et terme de la création 358
III. Philosophie de la doctrine de la coopération humaine . . 361
IV. La doctrine de la coopération humaine et l'Ecriture . . . 367
V. Doctrines rabbiniques et idées païennes.
§ 1. Paganisme occidental 369
§ 2. Paganisme oriental 373
VI. L'homme créateur 375
VII. Idée de l'influence de l'homme chez les philosophes modernes 378

CHAPITRE V.

L'idée de nationalité dans le judaïsme.

I. Economie morale de l'homme 385
II. De la conscience sociale universelle 387
III. Du droit international d'après l'hébraïsme 392
IV. La famille humaine 394
V. La fraternité des peuples. 401

CHAPITRE VI.

Organisation de la société humaine.

I. Rôle d'Israël dans l'umanité 403
II. Rapports d'Israël avec les Gentils 406
III. La loi de l'organisation humaine.
§ 1. Unité de loi dans l'univers et dans l'humanité . . 411
§ 2. L'unité de loi chez les Rabbins. 413
§ 3. Identité de la loi divine et humaine d'après la Bible 417
§ 4. Textes des Proverbes, Job et Jérémie 422
IV. Valeur philosophique de la doctrine hébraïque 426

CHAPITRE VII.

Caractère universel de la loi selon l'hébraïsme.

I. Le témoignage de Philon 433
II. La vocation d'Abraham.
§ 1. Apostolat du patriarche hébreu. 435
§ 2. Paternité spirituelle d'Abraham 437
§ 3. Le Psaume cx 440
§ 4. Autres témoignages bibliques et rabbiniques en faveur de la vocation d'Abraham. 441
III. Le prosélytisme juif 443
IV. Les révélations divines chez les Gentils.
§ 1. Existence de l'inspiration chez les Gentils et sa disparition d'après les Rabbins. 447
§ 2. Balaam. 450
§ 3. Rôle des philosophes païens 451

TROISIÈME PARTIE.

LA LOI.

CHAPITRE I.

Les deux aspects de la loi universelle: Mosaïsme et Noachisme.

I. Situation des Gentils vis-à-vis du mosaïsme 457
II. Les deux éléments de la religion d'Israël.
§ 1. Leur coexistence et leur séparation à la naissance du christianisme 459
§ 2. L'idée de dualité religieuse dans la Gentilité et dans le mosaïsme 461
III. Caractère ethnique et local du mosaïsme 462
IV. Attitude des Juifs à l'égard des Gentils 464
V. Le culte mosaïque facultatif pour le Gentil 472

CHAPITRE II.

Les deux aspects de la loi universelle:

Situation légale du Noachide.

I. Les bons païens 477
II. Le sabbat des Noachides.
§ 1. Législation rabbinique 479
§ 2. Accord des sentences rabbiniques relatives au sabbat 481
§ 3. Le sabbat dans l'histoire 485
III. Les adorateurs de Dieu 487
IV. Le catholicisme d'Israël 495
V. La controverse entre R. Eliézer et R. Jeoschua 497
VI. Le judaïsme et la religion de l'avenir 499

CHAPITRE III.

Les deux aspects de la loi universelle:

Rapports et centre des deux cultes.

I. Israël et la pluralité des cultes 503
II. L'idée de religion universelle chez les Romains 508
III. Choix de Jérusalem comme centre religieux du monde . . 510
IV. Jérusalem dans l'histoire patriarcale et mosaïque.
§ 1. Le Mont Moria et le sacrifice d'Abraham 517

§ 2. Béthel et la vision de Jacob 520
§ 3. Moïse et les temps postérieurs 522
V. Situation de Jérusalem dans la conception israélite . . 526

CHAPITRE IV.

La religion universelle dans le culte mosaïque.

I. Symbolisme du temple de Jérusalem 529
II. Rôle des Gentils dans la construction du Tabernacle et des deux Temples.
§ 1. Le Tabernacle du désert 532
§ 2. Le temple de Salomon 534
§ 3. Le second Temple 535
III. Disposition du Temple 537
IV. Les sacrifices des Gentils 540
V. Participation des Gentils au culte du Temple 547
VI. Les sacrifices propitiatoires pour la Gentilité 549

CHAPITRE V.

La religion universelle dans la révélation mosaïque.

I. Idées rabbiniques sur la destination de la révélation sinaïtique 557
II. Les stèles des frontières palestiniennes 560
III. Les traductions de la Loi 564
IV. La Révélation et les peuples gentils 566
V. Les multiples aspects de la loi divine 567

CHAPITRE VI.

La religion universelle dans la constitution du mosaïsme

Les deux prosélytes.

I. Le Gher ou étranger d'après l'Ecriture et la tradition . . 573
II. Les prosélytes de justice 575
III Les prosélytes de la porte.
§ 1. Situation des noachides d'après l'Ecriture 579
§ 2. Le thoschab du Pentateuque 587
§ 3. Le gher noachide 586
§ 4. Etat des esclaves étrangers en Palestine 589
§ 5. La question de la circoncision 593

IV. Situation et admission du prosélyte de la porte dans la société israélite 595
V. Les païens en Palestine.
§ 1. Droits civils et religieux des non juifs en Terre Sainte 599
§ 2. La loi sur l'usure et les Gentils 604
§ 3. La femme païenne 605
§ 4. Sentiments des Israélites à l'égard de l'étranger . 607
VI. Beauté morale du judaïsme 609

CHAPITRE VII.

La religion universelle dans la doctrine du judaïsme

La loi noachide.

I. Unité et diversité 613
II. L'élément surnaturel dans la religion d'Israël 616
III. Noachides et prosélytes de la porte 618
IV. Le noachisme et la conversion des païens 619
V. Contenu de la loi noachide 622
VI. Lois morales du noachisme 629

CHAPITRE VIII.

Rapports de la Religion et de l'Etat

d'après l'organisation de judaïsme.

I. La théocratie en Israël 633
II. Sacerdoce, prophétisme et royauté 641
III. Conception du sacerdoce chez les Juifs et chez les Gentils 645
IV. Idée de la souveraineté en Israël 647
V. Idéal et réalité en politique. 657
VI. Conception juive de la vie sociale 660

CHAPITRE IX.

Les préceptes de la loi noachide ou universelle.

I. Les sept commandements 665
II. Interdiction du polythéisme.
§ 1. Monothéisme noachide et monothéisme israélite . . 670
§ 2. De l'obligation du martyre pour les Gentils . . . 672
III. La prière et les sacrifices 674
IV. Les vœux 681

V. Le sacrilège 683
VI. L'homicide.
§ 1 Différences entre les législations juive et noachide 685
§ 2 Dispositions particulières de la Tradition 687
§ 3 Situation du Noachide converti au mosaïsme . . . 692
VII. Les lois matrimoniales.
§ 1 Mariage et divorce 694
§ 2 Monogamie et polygamie 696
§ 3 Les unions prohibées 699
VIII. Le précepte contre le vol 701
IX. Les lois alimentaires 703
X. Rapports du mosaïsme avec la révélation noachide ou universelle 708
Conclusion 715
Table des matières 727